

МИКОЊА КНЕЖЕВИЋ

Етнографски институт САНУ

mikonja.knezevic@ei.sanu.ac.rs

ORCID 0009-0007-5148-776X

Ѓлѣтъ ар(ї)стотель. Даљи примери аристотеловских схолија у српскословенском преводу 'Аподиктичких слова' Григорија Паламе

Српскословенски превод Паламиних *Аподиктичких слова* садржи велики број схолија. Њихов примарни циљ састоји се у појашњењу православног учења о исхођењу Светог Духа. У неким од њих преводилац, како у погледу садржине тако и у погледу порекла, износи на видело одређене сегменте из Аристотелове философије који су тек имплицитно назочни у основном тексту. У овом раду дају се неке од тих схолија у изворнику и преводу на савремени српски језик, а пропраћене су и одговарајућим коментарима.

Кључне речи: Григорије Палама, антилатински списи, српскословенски превод, схолије, *filioque*, Аристотел, аргументација, Света Тројица, својство

ЃЛЈЕТЬ АР(Ѓ)СТОТЕЛЪ.

Further Examples of Aristotelian scholia in Serbian Church-Slavonic Translation of Gregory Palamas' "Apodictic Treatises on the Procession of the Holy Spirit"

The Serbian Church-Slavonic translation of Gregory Palamas' "Apodictic Treatises on the Procession of the Holy Spirit" contains a large number of *scholia*. Their main intention is to clarify the Orthodox teaching on the procession of the Holy Spirit. In some of them, the translator, both in terms of content and origin, brings to light certain segments from Aristotle's philosophy that are only implicitly present in the basic text. In this paper I give some of these *scholia* in the original and Modern Serbian translation, along with my own comments regarding each of them.

Keywords: Gregory Palamas, anti-Latin writings, Serbian Church-Slavonic translation, *scholia*, *filioque*, Aristotle, argumentation, Holy Trinity, property

Превод* антилатинских трактата Григорија Паламе и Варлаама Калабријског на српскословенски језик артефакт је од вишеструког значаја – и то не само са филолошког, већ и са историјског и културолошког аспекта. Историјска важност овог документа почива у томе што је управо он омогућио поуздану реконструкцију зачетака исихастичког спора: етаблирана слика о западном „агенту” Варлааму Калабријском (Zēsēs 1985, 31–34, 70), који је својим „теолошким агностицизмом” и „догматским релативизмом” (Meyendorff 1964, 43) унео пометњу у Православну цркву, и Григорију Палами, који се невољно укључио у контроверзу само да би одбранио предањско учење од иноверних утицаја, испоставила се као идеолошки конструкт, заснован на једностраном приказу догађаја што су га дали они који су у спору – победили. Показало се на још једном примеру да стварност није једноставна онолико колико би то годило нашем

* Овај чланак је настао као резултат рада у Етнографском институту САНУ који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја РС, а на основу Уговора о реализацији и финансирању научноистраживачког рада НИО 451-03-136/2025-03/ 200173, од 04. 02. 2025.

(интерпретативном) конформизму, те да људски, исувише људски фактори – попут неспремности да се добронамерно схвате тезе и аргументи супротне стране (или стране која се доживљава као супротна) (уп. Кнежевић 2021, 103–106) – могу играти битну улогу у настанку великих идеолошких сукоба.

Но, документ о којем говоримо, а чији је аутограф сачуван у Зборнику 88 рукописне библиотеке манастира Високи Дечани, има важност и за уже истраживачке оквире: у првом реду, за изучавање културне историје Срба. Ово стога што се преко њега може додатно реконструисати преовлађујућа атмосфера у круговима српских интелектуалаца 14. века: у првом реду, њихови контакти са ромејским (ученим) светом, а онда и њихова оспособљеност да разумеју, реципирају и пренесу један текст који је тек на први поглед само теолошки. Јер, преко превода Паламиних и Варлаамових антилатинских трактата у српску је културу на велика врата ушла не само сложена полемика око питања *filioque*, која је за средњовековног човека била кудикамо важнија него што је то за савременог, већ и дискусија о различитим техникама *аріуменѿације* и *доказивања*. Како су те технике свој најразрађенији израз нашле код Аристотела, референце на његова дела – некада експлицитне и обимне (као код Варлаама), а некада запретане у дубљим слојевима текста (као код Паламе) – изискивале су од српских преводилаца ангажман који је далеко премашивао пуку теолошку наобразбу. То, наравно, није била ситуација без преседана: већ је превођење *Дијалекѿике* Јована Дамаскина српским преводиоцима наметнуло дубље упознавање са аристотеловском философијом,¹ с том разликом што су сада назочни били и они садржаји који тим важним текстом византијског и српског средњовековља ипак нису били покривени.

О искуству сусрета српских преводилаца са правилима аристотеловске силогистике у контексту њихове примене на теолошка питања знаковито сведоче *схолије* које су сачуване у аутографу ових превода. И премда ни у њима – као, уосталом, ни код Јована Дамаскина – Аристотел није задобио ореол „тринаестог апостола” (*τρίκαιδέκατος ἀπόστολος*)², призивање његовог имена је, ипак, стекло неку наро-

¹ Први потпуни превод *Дијалекѿике* на словенски језик настао је такође међу ученим Србима – по свој прилици средином 14. века. В. Weiher 1969; Жуњић 2012: 575, фн. 40.

² Iohannes Damascenus, *Contra Jacobitas* 10 [Kotter 1981], 113.12–114.15.

читу важност: у очима српског схолијасте „Аристотел каже” (ῥήτωρ ἀριστοτέλης) попримило је, како се доима, снагу ауторитета, што нам на још једном примеру сведочи да се хришћански аутори нису сасвим придржавали апела да треба мислити „на начин рибарски, а не аристотеловски” (ἀλλειυτικῶς, ἀλλ’ οὐκ ἀριστοτελικῶς).³ Испоставило се да су хришћански писци (и преводиоци) следовали Стагиранину много више него што су то сами били спремни да признају (уп. Knežević 2020), те да је, у извесном смислу и сам Христос – како је тврдио знаменити Евстратије Никејски – користио аристотеловске силогизме (πανταχοῦ τῶν ἱερῶν καὶ θεῶν λογίων ὁ Χριστὸς συλλογίζεται ἀριστοτελικῶς).⁴

Неке од аристотеловских схолија на Паламина *Аѿогикѿиичка слова* адресовао сам на другом месту (Knežević 2024). Овде ћу изнети неколико додатних примера, при чему ћу једнако покушати да укажем на изворе које је Палама – односно његов први (српски) преводилац – могао (посредно или непосредно) имати на уму када је „сфингу из Стагире” (τῇ Σταγειρόθεν κελαίνῃ Σφίγγι)⁵ настојао искористити за подупирање својих, еминентно теолошких *исѿина*.

III

Једна од таквих схолија налази се при самом крају првог *Аѿогикѿиичкоѿ слова*, где Палама изнова евоцира класично место источне тријадологије: да постоји само један узрок у Богу и да је то *Оѿац*. О једном Богу, каже ту Палама, говоримо не само у смислу једне природе (ѿдино ѿство), већ и стога што се они који су из њега – мисли се на Сина и на Светог Духа – узносе једној личности (нѿ ѿко ѿ на ѿдино ѿице ѿзношеннѿ ндоуѿѿ ѿже ѿ нѿгѿ),⁶ односно једном узроку и једном начелу (н на ѿдиногѿ ѿнновнагѿ н на ѿдинѿ начело ѿже ѿ начела ѿзносет’ се).⁷ „Јер, Отац, начело и узрок у Богу су”, каже Палама, „једно те исто” (ѿѿѿ ѿ, н начело, н ѿнновнѿ, при ѿѿѿ, ѿже ѿдинѿ).⁸ Међутим, реч „начело” овде не означава „почетак у времену” (начело ѿѿѿѿнѿ) или пак „почело стварања” (сѿѿѿѿнѿ), нити, опет, „управитељско начело” (ни ѿѿѿнѿ), будући да Бог Отац јесте начело *уѿолико иѿо је Оѿац*; с друге пак стране, са-

³ Gregorius Theologus, *Oratio* 23, 12, [Mossay 1980], 304.12.

⁴ Ioannou 1952: 34.

⁵ Browning 1961: 190.105–107.

⁶ Kakridis, Taseva 2014: 119.18–19.

⁷ Kakridis, Taseva 2014: 119.19–21.

⁸ Kakridis, Taseva 2014: 119.21–22.

мим тим што јесте начело – он је Отац светлости (Проче бѣ и ѿцѣ по кже ѿцѣ начело и закеже начело, ѿцѣ {на} свѣтѣ).⁹ Друкчије речено, управо тиме што као узрок (вѣнновѣнь) изводи оне што су из њега – он је Отац и узрок. Отуда, када би *и Син* „изводио” из себе – и сада долазимо до поенте овог антилатинског аргумента – онда би *и он* несумњиво био Отац, начело и узрок (аще оубо и сѣнь пронзѣснлакѣ ѣзвѣстнѣ ѣ ѿцѣ и начело и вѣнновѣнь).¹⁰ Јер, као што је човек, самим тим што је човек, „пријемчив за знаност” (акоже бо ѣлѣкѣ по кже ѣлѣкѣ хѣдожѣства приѣтънь ѣ), и то тако да сваки онај који је пријемчив за знаност уједно јесте и човек (и хѣдожѣства приѣтънь ѣлѣкѣ ѣ),¹¹ тако је и када говоримо о Богу: уколико је Отац начело и узрок – он је и „произложитељ”, а уколико је „произложитељ” – онда је он Отац, начело и узрок.¹² Према томе, рећи да Дух исходи *и од Сина*, те да се, последично, свака појединачна личност не узводи ка једном јединственом извору божанства, значи нарушити „монархију” (ѣдннѣначѣлнѣ) – што је, да подсетимо, била и остала једна од темељних теза како за православну тако и за латинску страну. Уз ове редове, коначно, долази и схолија српског преводиоца:

ѣко при ѣлѣкоу аще рѣшнѣ тѣѣ ѣ хѣдожѣства приѣтънѣ нѣтѣ нѣ развѣ ѣлѣкѣ и пакы ѣлѣкѣ ѣ хѣдожѣства приѣтънь, а не нѣ тѣѣ тако и при бѣѣ, закеже ѿцѣ и начело и вѣнновѣнь, ѿ себе пронзѣлагаѣтъ и закеже пронзѣснлакѣ ѿ себе, ѿцѣ и начело и вѣнновѣнь ѣ соупротнѣвъобраѣаѣтъ се:¹³

Као што је то код човека, када се каже: „Шта је пријемчиво за знаност?” – „Ништа друго осим човека”. И опет: „Човек је пријемчив за знаност, а не нешто друго”, тако је и код Бога: уколико је он Отац и начело и узрок, онда он из себе изводи; а уколико из себе изводи, онда је он Отац и начело и узрок; исказ је повратан.

Као што лако можемо сагледати, схолија не расветљава ништа ново; она, као и у неким другим случајевима, представља парафразу онога што је Палама рекао у основном тексту. За разлику од схолије у којој вешто дешифрује Паламину употребу принципа противречно-

⁹ Kakridis, Taseva 2014: 119.23–26.

¹⁰ Kakridis, Taseva 2014: 119.28–29.

¹¹ Kakridis, Taseva 2014: 119.29–121.1–2.

¹² Kakridis, Taseva 2014: 121.2–5.

¹³ Kakridis, Taseva 2014: 123.1–19.

сти (I), или пак оне где дистинговирање „Духа“ и „онога што припада Духу“ узводи диференцирању „рода“, „врсте“ и „својства“ (II) (Кнежевић 2024, 123–139), преводилац овде не разоткрива, осим у назнакама, да материјал за аналогију којој прибегава Палама опет преузима од – Аристотела. Наиме, тезу да је човек „пријемчив за знаност“ у малочас наведеном (или сличном) облику сусрећемо на неколико места у Стагираниновом опусу.¹⁴ Једно од њих налазимо у петој књизи *Тојике*, где Аристотел нашироко расправља о ономе што назива „својство“ (ἴδιον), а за које каже да се одређује вишеструко: или *по себи* и *увек* или пак у *односу на нешто друго* и *некад*. „Повремено“ (потέ) својство, објашњава он, јесте оно својство које је истинито за неко време и које не прати нешто увек по нужности: такво је, рецимо, својство неког човека да шета по тргу. Својство „у односу на друго“ (πρὸς ἕτερον) јесте оно које не одваја од свега, већ од нечег одређеног: као што је својство врлине у односу на знање то да је присутна у више делова душе, док знање, с друге стране, настаје само у разумном делу (или у бићима која имају разумни део душе). „Вечно“ (αἰεί) својство, опет, јесте оно које је истинито за сва времена и никада не недостаје: такво је својство животиње да буде сложена из душе и тела, док је, коначно, својство „по себи“ (καθ' αὐτὸ ἴδιον) оно које се придаје [ствари] у поређењу са свим другим и што [је] раздваја од свега другог – а такво је својство човека да је „смртна животиња пријемчива за знаност“ (τὸ ζῶον θνητὸν ἐπιστήμης δεκτικόν).¹⁵ Расправљајући у наставку о томе када је добро одређено, а када није, Аристотел констатује да „својство не треба да читује суштаство“ (οὐ γὰρ δεῖ δηλοῦν τὸ τί ἦν εἶναι τὸ ἴδιον),¹⁶ пошто приликом дефинисања нечега прво треба одредити „род“ (γένος), а тек онда придодавати оно што је преостало и одвајати. Једно својство је, како излази, „добро постављено“ онда када је оно чије се својство одређује, најпре, постављено у своје „штаство“ (εἰς τὸ τί ἔστι), а тек му се потом придодаје оно што је преостало. На пример, када се за човека каже да је „животиња пријемчива за знаност“ (ζῶον ἐπιστήμης δεκτικόν), онда је то његово својство одређено *након* што је сâм човек постављен у своје „штаство“ – а то је да је „животиња“ – што значи да је у овом случају његово „својство“ постављено на доличан начин (καλῶς).¹⁷ А да је то тако, види се и из тога што ово својство задовољава параметар да буде истинито „за све и с

¹⁴ Уп. Aristoteles, *Categoriae* 7, 7a37; *Topica* I, 7, 103a28.

¹⁵ Aristoteles, *Topica* V, 1, 128b15–129a5.

¹⁶ Уп. Aristoteles, *Topica* I, 5, 102a18–19.

¹⁷ Aristoteles, *Topica* V, 1, 131b38–132a21.

обзиром на све” (κατὰ παντὸς ἀληθεύεται καὶ κατὰ τοῦτ’ ἀληθεύεται), односно да припада универзално једној ствари (παντί τε γὰρ δεῖ τῷ ὑπὸ τοῦνομα τὸν κατασκευάζοντα δεικνύναи ὅτι ὑπάρχει),¹⁸ и то само тој ствари (μόνῳ ὑπάρχει καὶ ἀντικατηγορεῖται τοῦ πράγματος),¹⁹ а не и неком другом субјекту (οὐθεὶς γὰρ ἴδιον λέγει τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλῳ ὑπάρχειν).²⁰ Сви ти параметри су, наиме, задовољени будући да је „за свакој човека, и то уколико је човек, истинито да је животиња пријемчива за знаност” (ἐπεὶ τὸ ζῶον ἐπιστήμης δεκτικὸν κατὰ παντὸς ἀνθρώπου ἀληθεύεται καὶ ἡ ἀνθρωπος).²¹ Друкчије речено, ово својство „истовремено нужно и увек” (ἀμα ἐξ ἀνάγκης αἰεὶ),²² односно „по природи” (τὸ φύσει ὑπάρχον)²³ припада човеку, што значи да су „човек” и „пријемчив за знаност” еквивалентни изрази.²⁴ Или, како би рекао српски преводилац, „исказ је повратан” (сопротивљивообращајућ се).²⁵

Међутим, овај реципроцитет између „човек” и „пријемчив за знаност” не значи да својство о којем је реч улази у дефиницију човека (в. Slomkowski 1997, 76–78). Иако представља човеково неотуђиво и особено својство – богови, каже Александар Афродизијски, нису пријемчиви за знаност, пошто у њима не постоји ништа што је потенцијално (οὐ γὰρ δεκτικοὶ οἱ θεοί· οὐ γὰρ ἐστὶν ἐν αὐτοῖς τὸ δυνάμει²⁶) – оно је, наставља Аристотел, „сувишан додатак у одредби човека” (οἷον ἐν

¹⁸ Aristoteles, *Topica* VII, 5, 154b19–21.

¹⁹ Aristoteles, *Topica* VII, 5, 155a26–27.

²⁰ Aristoteles, *Topica* I, 5, 102a22–23.

²¹ Aristoteles, *Topica* V, 4, 132a35–132b2.

²² Aristoteles, *Topica* V, 4, 133a20–21. Уп. *Topica* I, 5, 102a23–26. – За однос између «ἴδιον» и «συμβεβηκός», те за «ἴδιον» у „инклузивном” или „слабом” смислу, в. Reinhardt 2000: 29–35.

²³ Aristoteles, *Topica* V, 5, 134a14–17; 134b5–7.

²⁴ Уп. Aristoteles, *Topica* II, 5, 112a17–21, где се јавља шира формулација: «νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν. Слично ће Аристотел (*Topica* I, 5, 102a19–22) констатовати и за својство „пријемчив за граматiku”: «οἷον ἴδιον ἀνθρώπου τὸ γραμματικῆς εἶναι δεκτικόν· εἰ γὰρ ἀνθρώπος ἐστὶ, γραμματικῆς δεκτικός ἐστὶ, καὶ εἰ γραμματικῆς δεκτικός ἐστὶν, ἀνθρώπος ἐστὶν».

²⁵ Kakridis, Taseva 2014: 123.18–19. Уп. Ammonius, *In Aristotelis Categorias commentarius* [Busse 1895], 27.13–15. Аристотел овим поводом користи више појмова: «ἀντικατηγορεῖσθαι», «ἀντιστρέφειν», «ἀλλήλους ἐπεσθαι»; уп. Reinhardt 2000: 28.

²⁶ Alexander Aphrodisiensis, *In Aristotelis Topicorum libros octo commentaria* [Wallies 1891], 43.26–28. Аристотел, додуше, каже да и Бог – једнако као и човек – „учествује у знању” (οἷον ἐπεὶ τὸ μὲν ζῶον ἐπιστήμης μετέχον ἀληθεύεται κατὰ τοῦ θεοῦ, ὁ δ’ ἀνθρώπος οὐ κατηγορεῖται, οὐκ ἂν εἴη τοῦ ἀνθρώπου ἴδιον ζῶον ἐπιστήμης μετέχον), али „учествовати у знању” није исто што и „бити пријемчив за знање”. На другом месту Стагиранин подвлачи да Бога диференцира његова „бесмртност” (τὸ ἀθάνατον). Уп. Aristoteles, *Topica* V, 4, 132b10–14; IV, 2, 122b37–38.

τῷ τοῦ ἀνθρώπου λόγῳ τὸ ἐπιστήμης δεκτικὸν προστεθὲν περιέργων).²⁷ Ово стога што, ако се оно уклони, преостала одредба јесте својствена и кадра да очитује човеково суштаство (καὶ γὰρ ἀφαιρεθέντος τούτου ὁ λοιπὸς λόγος ἴδιος καὶ δηλοῖ τὴν οὐσίαν).²⁸ Укратко, ако приликом одређења нечега, након што се уклони неко његово својство, оно што је преостало и даље чини очитим оно што се жели одредити, онда се уклањање показује као оправдано, а својство које је уклоњено као – сувишно (περιέργων).²⁹

Слично ће констатовати и Јован Дамаскин који у осмом параграфу *Дијалектике* констатује да „савршена одређења” јесу она која су „повратна у односу на оно што се одређује” (οἱ ἀντιστρέφοντες πρὸς τὸ ὀριστόν):³⁰ у случају човека такво је одређење „словесно, смртно живо биће” (ὁ τέλειος ὀρισμὸς τοῦ ἀνθρώπου ζῶν λογικὸν θνητόν).³¹ И премда је „и својство у повратном односу према ономе чије је својство” (καὶ τὸ ἴδιον ἀντιστρέφει πρὸς τὸ οὗ ἔστιν ἴδιον),³² својства као што су „писменост” или „пријемчивост за знаност” ипак не улазе у дефиницију човека, пошто су „савршена одређења она која се образују од рода и саставотворних разлика, те нити оскудевају нити преобилују речима, а повратна су према ономе што се одређује”.³³

„Пријемчивост за ум и знаност” биће нека врста општег места – било да је усвајано, кориговано или одбацивано³⁴ – приликом одређења човека у потоњој философској (и теолошкој) традицији: од

²⁷ Aristoteles, *Topica* VI, 3, 140a35–36. За различита „својства” која Аристотел дозначује човеку в. Kietzmann 2019: 31–36; Diamond 2023.

²⁸ Aristoteles, *Topica* VI, 3, 140a36–37.

²⁹ Посебно је питање да ли је дефиниција човека из визуре Аристотеловог система уопште могућа. За то (као и за имплицитну критику идеје филозофске антропологије, критику која је, како излази, присутна код Стагиранина) в. Kietzmann 2019.

³⁰ Johannes Damascenus, *Dialectica* 8 [Kotter 1969], 71.65–66.

³¹ Johannes Damascenus, *Dialectica* 8 [Kotter 1969], 71.50–51.

³² Johannes Damascenus, *Dialectica* 8 [Kotter 1969], 71.66–67.

³³ Johannes Damascenus, *Dialectica* 8 [Kotter 1969], 71.69–72.

³⁴ Већ код Татијана налазимо тезу (са имплицитном референцом на стоике) да „човек није, како то они који гракћући попут гаврана тврде, ’разумно биће, пријемчиво за ум и знаност’” (ἔστι δ’ ἄνθρωπος οὐχ, ὥσπερ οἱ κορακόφωνοι δογματίζουσι, ζῶν λογικόν, νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν), већ да га одликује то што је само он „образ и подобје Бога” (μόνος δὲ ὁ ἄνθρωπος εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις τοῦ θεοῦ); Tatianus, *Oratio ad Graecos* 15 [Marcovich 1995], 32.6–10. Уп. Gregorius Nyssenus, *Adversus Graecos* [Mueller 1958], 31.5–7; Sextus Empiricus, *Pyrrhoniae hypotyposes* II, 5.26–27 [Mutschmann 1958], 70.16–71.29; *Adversus mathematicos* VII, 269–280 [Mutschmann 1984], 63.13–65.20.

Александра Афродизијског,³⁵ Порфирија,³⁶ Кирила Александријског,³⁷ Немесија Емеског,³⁸ Амонија,³⁹ па све до Јована Филопона, Илије,⁴⁰ Евлогија,⁴¹ Јована Дамаскина,⁴² Теодора Студита,⁴³ Михаила Псела⁴⁴ и знаменитог Евстратија Никејског, који је у својој полемици са монофизитима тврдио да је Христос ослободио човека од смртности, али не и онога што чини његову конституенту – а то је да је он „разумно биће пријемчиво за ум и знаност“ (οὐχὶ δὲ καὶ τὸ εἶναι ζῶον λογικὸν νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν).⁴⁵ Интересантно је, међутим, напоменути да је својство о којем је реч задобило посебан статус у очима неких од еминентних представника „хришћанског аристотелизма“: рецимо, код „божанственог философа“ Давида.⁴⁶ Своју аргументацију Давид започиње освртом на појам „дефиниције“ (ὁρισμός). Тај појам

³⁵ Alexander Aphrodisiensis, *In Aristotelis Topicorum libros octo commentaria* [Wallies 1891], 478.23–24: «ἄνθρωπός ἐστι ζῶον λογικὸν θνητὸν νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν»; *In Aristotelis Metaphysica commentaria* [Hayduck 1891], 520–522.

³⁶ Porphyrius, *Isagoge et in Aristotele Categorias commentarium* [Busse 1887], 60.17–18.

³⁷ Cyril Alexandrinus, *Thesaurus* II, PG 75, 28D: «τὸ μὲν γάρ ἐστι ζῶον λογικόν, θνητὸν, νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν, οἷον ἄνθρωπος»; *In Joannis Euangelium* VI, PG 73, 932C: «λόγος μὲν γὰρ ὁ ἀνθρώπου, τουτέστιν ὁ ὅρος τῆς οὐσίας αὐτοῦ, ζῶον λογικόν, θνητὸν, νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν».

³⁸ Nemesius Emesenus, *De natura hominis*, I [Morani 1987], 11.3–14.

³⁹ Ammonius, *In Aristotelis Categorias commentarius* [Busse 1895], 27.13–15. Уп. Ammonius, *In Aristotelis De interpretatione commentarius* [Busse 1897], 107.7–108.6.

⁴⁰ Elias, *Prolegomena philosophiae* 2 [Busse 1900], 4.16–20; *In Porphyrii Isagogen Prooemium* 17 [Busse 1900], 44.14; 20, 57.8–10; *In Aristotelis Categorias Prooemium* [Busse 1900], 130.17–21; 2, 145.34–35.

⁴¹ Eulogius Alexandrinus, *Fragmenta dogmatica*, PG 86.2, 2956AB: «Κατὰ τοῦτον οὖν τὸν τῆς κοινότητος λόγον, μιᾶς οὐσίας φαμέν τὴν ἀνθρωπότητα, ὅτι κοινῶς ἐν πᾶσιν ἀνθρώποις τοῖς καθέκαστον καὶ ἐξ ἴσου ὑπάρχει τὸ εἶναι ζῶον λογικὸν θνητὸν νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν. Οὗτος γὰρ ὁ ὅρος τῆς ἀνθρωπότητος».

⁴² Johannes Damascenus, *Dialectica* 8 [Kotter 1969], 69.5–6; *Dialectica* 16 [Kotter 1969], 86.10–11: «ὁ γὰρ ὅρος τοῦ ἀνθρώπου ζῶον λογικόν, θνητὸν, νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν»; *Liber de haeresibus* 83 [Kotter 1981], 51.32: «τὸ ζῶον λογικὸν θνητὸν νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν».

⁴³ Theodorus Studita, *Antirrhetici adversus iconomachos* III, PG 99, 405B.

⁴⁴ Michael Psellos, *Opuscula* 6 [Duffy 1992], 19.47–48; *Opuscula* 49, [Duffy 1992], 179.35–36; *Opuscula* 51, [Duffy 1992], 195.147–148.

⁴⁵ Eustratius Nicaeae, *Contra monophysitas* [Demetrakopoulos 1866], 183.

⁴⁶ David, *Prolegomena philosophiae* 2 [Busse 1904], 2.4–5; 4, 10.33–35; 5, 11.22–23; 5, 13.27–36; 5, 14.25–28; 6, 15.16–33; 6, 19.9–25; 8, 24.4–17; 14, 42.15–16; *In Porphyrii Isagogen Prooemium* 3 [Busse 1904], 87.14–16; 90.13–15; 91.11–13; 30, 198.2–7. Уп. Stephanus Alexandrinus, *In librum Aristotelis De Interpretatione commentarium* [Hayduck 1885], 16.33–37.

се, како каже, узима у метафоричком смислу, а изводи се из речи „камен међаш“ (ὄροθεσία), који се користио у сфери практичног живота: наиме, на земљишним поседима. Пошто су избегавали сваки вид несразмере (дакле, и похлепу и самопорицање), „стари“ су, наставља Давид, открили „међаше“, како би преко њих могли уживати у ономе што је њихово и држати се подаље од онога што је туђе. На исти начин и „дефиниција“ нешто „омеђује“: она такође ограничава свој предмет, одвајајући га од онога што му је туђе и што му не припада.⁴⁷ Да би то илустровао, Давид за пример узима одређење човека: „разумна смртна животиња, пријемчива за ум и знаност“. Тиме што сам рекао „животиња“ (ζῷον), каже он, одвојио сам човека од не-животиња, то јест од неживих ствари (ἐκ τῶν μὴ ὄντων ζῶων, οἷον ἐκ τῶν ἀψύχων). Рекавши пак „разумна“ (λογικόν), одвојио сам га од неразумних животиња (ἐκ τῶν μὴ ὄντων λογικῶν, οἷον τῶν ἀλόγων), док сам одредницом „смртна“ (θνητόν) човека одвојио од бесмртних бића (ἐκ τῶν ἀθανάτων). Коначно, рекавши да је „пријемчив за ум и знаност“ (νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν), одвојио сам човека од дуговечних нимфи (μακραιώνων νυμφῶν), које су, заправо, смртни демони што живе много година (εἰς γὰρ δαίμονες θνητοὶ αἱ μακραιῶνες νύμφαι, αἵτινες πολλὰ ἔτη ζῶσιν). Те нимфе, односно демони, животиње су, смртне су и разумне, али нису „пријемчиве за ум и знаност“, пошто оне заправо ништа не уче, већ поседују схватање и свако сазнање по природи (οὐ μανθάνουσι γὰρ ἀλλ’ οἰκοθεν ἔχουσι τῇ φύσει τὴν γνῶσιν καὶ πᾶσαν ἐπιστήμην).⁴⁸ Испада тако да је једино човек „пријемчив за ум и знаност“ (μόνος δὲ ὁ ἄνθρωπος ἐστὶ νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικός), пошто он *ἡοσιεῖ* долази до разумевања (καὶ γὰρ μανθάνει τὴν κατ’ ἐνέργειαν γνῶσιν).⁴⁹ Да је ова дефиниција, сада, дата на исправан начин, сведочи и то што она задовољава начело да речи у дефиницијама имају бити реципрочно повезане са стварима, што значи да кадгод дефиниција укључује превише речи, она укључује премало ствари. Тако, на пример, када се каже: „човек је разумна, смртна животиња, пријемчива за ум и знаност и способна да користи граматiku“, укључено је превише речи, али премало ствари, пошто се није дала дефиниција свакој човека, већ само граматичара.⁵⁰ С друге стране,

⁴⁷ David, *Prolegomena philosophiae* 6 [Busse 1904], 15.11–16.

⁴⁸ David, *Prolegomena philosophiae* 6 [Busse 1904], 15.16–26.

⁴⁹ David, *Prolegomena philosophiae* 6 [Busse 1904], 15.26–27.

⁵⁰ David, *Prolegomena philosophiae* 6 [Busse 1904], 15.27–32. Овде се Давид супротставља ономе што Стагиранин каже на почетку *Топике*; Aristoteles, *Topica* I, 5, 102a19–22.

када садржи премало речи, дефиниција укључује превише ствари; на пример, ако се каже „човек је разумна, смртна животиња“, на тај се начин дефинише не само човек, него и дуговечне нимфе, које су, такође, разумне и смртне животиње (καὶ ταῦτα γὰρ ζῷα εἰσι καὶ λογικὰ καὶ θνητά).⁵¹ Показује се и овде да у дефиницији најопштији појмови долазе најпре, а да они који су посебни и који се дозначују само онеме који се дефинише долазе на последње место – као што је то, у случају човека, одредница „пријемчив за ум и знаност“.⁵² А пошто је „словесност“ (једнако као и „смртност“) дисквалификована да буде особена значајка човека, будући да се дозначује и анђелима и демонима (уп. Knežević 2024, 133, 136–137), односно „дуговечним нимфама“, у контексту хришћанског погледа на свет то место сада заузима својство „пријемчив за ум и знаност“. Све то значи да оно није „сувишно“ (περίεργον), већ конститутивно за одређење човека – што код Аристотела и Јована Дамаскина, као што је претходно речено, није случај.⁵³

Сам Палама, видели смо, ову одредницу користи већ у *Αἰοδικ-
μῆνικим* словима, где каже како је „само човек пријемчив за знаност“ (καθὸ ἀνθρώπου ἐπιστήμης δεκτικοῦ ὑπάρχοντος), те да, последично, „онај који је примјемчив за знаност, не може не бити човек“ (τὸν ἐπιστήμης δεκτικὸν οὐκ ἔνι μὴ καὶ ἄνθρωπον ὑπάρχειν).⁵⁴ Међусобну заменивост „човек“ и „пријемчив за знаност“ већ је – на нивоу својства, а не дефиниције – био подвукао Аристотел, док „појашњење“ српског преводиоца само додатно наглашава ствар: и он једнако каже да је „човек пријемчив за знаност, а не нешто друго“ (члвкъ ꙗꙗ хѡдожства приѣтънь, а не инѡ тѡ).⁵⁵ Једина новина коју српски преводилац доноси у односу на Паламин изворни текст јесте констатација да је „исказ повратан“ (соꙑпротиѡѡбращаѣтъ се),⁵⁶ што је несумњиво на трагу онога што је о „својству по себи“, као што смо имали прилике да видимо, рекао сâм Аристотел.

„Пријемчивост за знаност“ као еминентно својство човека Палама ће евоцирати на још једном месту, али сада у једном „антрополош-

⁵¹ David, *Prolegomena philosophiae* 6 [Busse 1904], 15.32–16.3.

⁵² Уп. David, *Prolegomena philosophiae* 8 [Busse 1904], 24.4–17.

⁵³ Johannes Damascenus, *Dialectica* 8 [Kotter 1969], 69.1–72.93.

⁵⁴ Gregorius Palamas, *Logoi apodeiktikoi I*, 40, Syggrammata I [1988], 70.9–11.

⁵⁵ Kakridis, Taseva 2014: 123.6–9.

⁵⁶ Kakridis, Taseva 2014: 123.18–19. Уп. Ammonius, *In Aristotelis Categorias commentarius* [Busse 1895], 27.13–15. Аристотел овим поводом користи више појмова: «ἀντικατηγορεῖσθαι», «ἀντιστρέφειν», «ἀλλήλοις ἐπεσθαι»; уп. Reinhardt 2000: 28.

ком” контексту. Реч је о спису *Тријаге у одбрану свештених исихаста*, где он проблематизује вредност „спољашње мудрости” (θύραθεν σοφίας) за човеково спасење. Доводећи у питање Варлаамову тезу, према којој је просветљење немогуће достићи без изучавања световних списа – а тај је став заснован на претпоставци да су и мислиоци изван црквеног миљеа били надахнути божанским откривењем – Палама, најпре, каже да Бог, додуше, јесте све људе обдарио знањем (θεὸς μὲν ἐστὶν ὁ παρέχων ἀνθρώπῳ γνῶσιν), али да притом треба правити разлику између „духовног” (πνευματικὸν μὲν δῶρον) и „природног” (φυσικὸν δέ) дара сазнања. Оба та дара су, дакле, од Бога, али немају једнаке домете: „природни” дар дат је свима рођењем и кроз настојање и труд може да се увећа – у смислу увећања знања посредством наобразбе и „философских наука” – док „духовни” дар, с друге стране, може бити додељен и људима без икаквог образовања и учености, а сам по себи, будући дарован изравно Светим Духом, води вишем степену сазнања. Мудрост која је задобијена на тај начин, каже Палама, јесте „наша теософија” (καθ’ ἡμᾶς θεοσοφία), а она, „када дође свише, чак и рибаре чини синовима грома”. Међутим, Палама подвлачи да ову „мудрост Духа” стиче мало људи (ὀλίγοι δὲ εἰσιν οἱ τὴν σοφίαν κτησάμενοι τοῦ πνεύματος), упркос томе што „су сви од њега створени по природи разумни и пријемчиви за знаност” (εἰ καὶ πάντες ὑπ’ αὐτοῦ φύσει λογικοὶ καὶ ἐπιστήμης δεκτικοὶ γεγόνασιν).⁵⁷ Дакле, и за Паламу су, као и за Аристотела, „сви људи” обдарени „разумом” и „пријемчивошћу за знаност”, и то „по природи”,⁵⁸ али с важном напоменом да постоји један нови степен сазнања, који зависи искључиво од божанског (само)откривења. Тиме је Палама задржао афирмативан став према знању као таквом,⁵⁹ што му је у полемици са Варлаамом било од велике важности, али је у исто време подвукао да „природно” знање не може по себи одвести просветљењу.⁶⁰ Испада тако да је човекова „разумност” и „пријемчивост за знаност” темељна значајка човека, основ за стицање како „природног” тако и „духовног” знања, с важном, међутим, напоменом да је за стицање „духовног” знања та његова урођена

⁵⁷ Gregorius Palamas, *De hesychastis* II, 1, 12, Syggrammata I [1988], 474.23–475.13.

⁵⁸ Уп. Aristoteles, *Topica* V, 4, 132a36–132b1; V, 5, 134a13–17; 134b5–7; Johannes Damascenus, *Dialectica* 1 [Kotter 1969], 53.7–8: «γνωστικῶ κατὰ φύσιν ὄντι καὶ ἐπιστημονικῶ».

⁵⁹ Уп. Johannes Damascenus, *Dialectica* 1 [Kotter 1969], 53.1, 6–10.

⁶⁰ Уп. језгровити исказ Симеона Новог Богослова: „Није знање светлост, него је светлост знање” (ἡ γνῶσις οὐκ ἔστι τὸ φῶς, ἀλλὰ τὸ φῶς ἡ γνῶσις ὑπάρχει); Symeon Novus Theologus, *Catecheses* XXVIII [Krivochéine 1965], 146.228–229.

способност нужен али не и довољан услов. А то у наставку једнако значи да према Палами човекова рационалност није уоквирена у границе физичког света: човек је, наиме, већ *по природи* отворен за искуство знања које надилази природу и које, по превасходству, долази из сфере трансценденције (в. Knežević 2014).

Пренесено, сада, на теолошко обзорје, у првом реду на аргументацију везану за унутартројична одношења, све што је до сада речено значи отприлике следеће. Бити „Отац“, према Палами, једнакоравно је са бити „узрок“ (Προϋϋς εϋ τοϋ πατρὸς ἀρχή),⁶¹ односно са бити „раждатељ“ и „произложитељ“. „Узрок“, међутим, не читује божанско суштаство, које је заједничко личностима Свете Тројице, већ представља Очево еминентно *својство* – Аристотел би рекао „својство по себи“ – по којем се он „раздваја“ односно разликује од Сина и Духа. Оно, штавише, има апсолутни ексклузивитет, стога што се – као ипостасно – не везује за род, већ „истовремено нужно и увек“ само за једну личност. А пошто је неутуђиво и особено, оно се не може приписати Сину или било коме другом, па се исхођење Светог Духа „и од Сина“ мора одбацити. Друкчије речено, дометак *filioque* нарушава интегритет Оца, односно непреносивост (ипостасних) својстава личности Свете Тројице. Син, дакле, не може бити „узрок“, пошто би у супротном – услед једнакоравности „бити Отац“ и „бити узрок“ – био и Отац. Према емфатичном Паламином изразу, „Отац, начело и узрок у Богу су једно те исто“ (ὁ πατὴρ θεός, ὁ ἀρχὴ, ὁ κινητήρ, ὁ ἐξάρχων, ὁ κληρὸς),⁶² што значи да су – управо као што је то случај са „човек“ и „пријемчив за знаност“ – „произложитељ“ и „Отац“ еквивалентни и „повратни“ изрази.⁶³

IV

Питање „својстава“ предмет је и следеће аристотеловске схолије коју на Паламин текст даје српски преводацац. Та се схолија јавља у спрези са две друге, а примарни им је циљ, такође, да докажу како су ипостасна својства Свете Тројице – непреносива. Кључни аргумент који Палама ту испоставља тиче се тезе да су „нерођеност“ и „узрочност“, с једне стране, и „рођеност“ и „узрокованост“, с друге – супротног карактера. Према Палами, појмови „нерођеност“, „не-

⁶¹ Kakridis, Taseva 2014: 119.23–26.

⁶² Kakridis, Taseva 2014: 119.21–22.

⁶³ Kakridis, Taseva 2014: 121.2–5; 123.18–19.

узрокованост” и „узрок” у Богу су једнаковарни,⁶⁴ и сваки од њих се односи на Оца и само на Оца, док се појмови „рођеност” и „узрокованост” – такође као једнаковарни – односе на Сина. Све би то требало да наведе на закључак да Син – услед чињенице што је рођен, а само је пак „рођење” супротно „узрочности” или „нерођености” (при бѣѣ нерождѣніе вынѣвно іавляѣтъ· нерѣждѣнію сѣпротівъ іѣсть рождѣніе· інако бѣ онѣ ѡ інако сѣ)⁶⁵ – не може бити „узрок”, па онда ни узрок Светог Духа. Схолије дате уз ове Паламине опсервације већ је анализовао у својој пажње вредној књизи Јанис Какридис (Kakridis 2019, 71–75), па ћу овде само навести ону у којој се изравно помиње Аристотел:

при бѣѣ нерождѣніе вынѣвное іавляѣтъ· нерѣждѣн' бѣ сѣщѣ ѿцѣ вынѣвнѣ іѣсть сѣна і дѣа сѣго· аще бѣ нерождѣніе при бѣѣ, ѣже вынѣвное іавляѣ, рождѣніе ѣже нмѣлаа вынѣвное покѣжѣтъ· і рѣждѣнѣ сѣщѣ сѣнѣ нѣсть вынѣвнѣ дѣа· рождѣніе бѣ нерождѣнію сѣпротівно іѣсть· і ѣже нмѣлаа вынѣвное вынѣвноѣ сѣпротівъ іѣ· послѣдѣѣтъ ѡ бѣ нерождѣнію ѣже вынѣвно, і рождѣнію ѣже нмѣлаа вынѣвно· тѣко бѣ і арістотѣль глѣѣтъ, аще сѣтъ дѣѣ нѣкон сѣпротівнѣ кѣ дѣгѣ дѣгѣ, послѣдѣѣтъ же ѣднѣноѣ тѣѣ, і дѣгѣ сѣ же іѣсть сѣпротівно онѣѣ· послѣдѣѣтъ ѣже сѣпротівно сѣгѣ онѣѣ· послѣдѣѣтъ же нерождѣнію ѣже вынѣвно· рождѣнію же ѣже нмѣлаа вынѣвно:~⁶⁶

У Богу нерођеност означава узрочност. Јер, будући да је Отац нерођен, он је узрок Сина и Светог Духа. Ако, дакле, нерођеност у Богу означава узрочност, онда рођеност нипошто не показује узрочност. И Син, будући рођен, није узрок Духа. Јер, рођеност је супротна нерођености, а одсуство узрочности супротно је узрочности. Нерођености, дакле, последује узрочност, а рођености потпуно одсуство узрочности. А тако каже и Аристотел: Ако су две ствари [А и Б] супротне једна према другој, и ако из једне [А] следи нешто, и из друге [Б] исто тако, и ако је ово [Б' = то што следи из Б] супротно ономе [А' = то што следи из А], онда то [А'] што је супротно овоме [Б'] следи из онога [А]. Али из нерођености [Б] следи узрочност [Б']. Из рођености [А], дакле, следи потпуно одсуство узрочности [А'].⁶⁷

⁶⁴ Gregorius Palamas, *Logoi apodeiktikoi* II, 40, Syggrammata I [1988], 114.15–27; Kakridis, Taseva 2014: 207.15–25.

⁶⁵ Kakridis, Taseva 2014: 219.1–31.

⁶⁶ Kakridis, Taseva 2014: 221.1–14^{III}.

⁶⁷ Превод другог дела схолије, почев од „А тако каже и Аристотел...” преузет је, са незнатним изменама, из: Kakridis 2019: 74.

Као што је показао Какридис, основна потка Паламине аргумен- тације на овом месту – онако како ју је рашифровао српски преводи- лац – састоји се у употреби „аргумента из супротности” (Kakridis 2019, 71–75, 228–229). Сходно том аргументу, „ако су две ствари супротне, он- да се својство једне може изравно или неизравно извести из обрнутог одређења друге” (Cheng 2020, 5; уп. Kakridis 2019, 52). Друкчије речено, „код супротности испитујемо да ли супротност једног следи на осно- ву супротности другог” (ἐπὶ δὲ τῶν ἐναντίων σκοπεῖν εἰ τῷ ἐναντίῳ τὸ ἐναντίον ἔπεται).⁶⁸ Овај аргумент има своје предности онда када тврдњу о некој ствари није лако поткрепити или када је она спорна, док је, у исто вре- ме, одговарајућа тврдња о другој, њој супротној ствари, релативно јасна или се макар може из неког разлога узети од стране учесника дебате као премиса за даљу дискусију. На пример, ако неко жели да у дија- лектичком разговору установи да је знање добро, он може призвати у помоћ његову супротност – дакле, незнање – уколико се сви учесници сложе да је незнање нешто што је лоше. Како год да било, аргумент *a contrario* је био део стандардног арсенала који се користио у четвртном и петом веку пре Христа, а играо је, такође, значајну улогу у реторич- ким и дијалектичким расправама.⁶⁹ Сам Аристотел га евоцира више пута у *Тојици*, као стратегију корисну за суочавање са питањима као што су „акциденција”,⁷⁰ „род”,⁷¹ „својство” и „дефиниција”.⁷² За наш слу- чај свакако је најрепрезентативније оно које се односи на „својство”:

Zatim, treba ispitivati na osnovu onog što je protivstavljeno, a prvo na osnovu suprotnosti, prilikom pobijanja stava: da nije suprotno svojstvo određeno kao svojstvo suprotnog, jer ni njemu suprotno svojstvo neće biti svojstvo suprotnog. Na primer, pošto je nepravednost suprotna pravednosti, a najgore najboljem, ali nije to najbolje svojstvo pravednosti, tada najgore ne bi bilo svojstvo nepravednosti. A kod potvrđivanja stava treba paziti da li je suprotno svojstvo /svojstvo jedne/ suprotnosti, jer i njemu suprotno će biti svojstvo /druge/ suprotnosti. Na primer, pošto je zlo suprotno dobru, a ono što treba izbegavati tom poželjnom, a to poželjno jeste svojstvo dobra, tada bi to što treba izbegavati bilo svojstvo zla.⁷³

⁶⁸ Aristoteles, *Topica* II, 8, 113b27–28. Уп. *Topica* I, 10, 104a20–33.

⁶⁹ За референце в. Cheng 2020: 5, фн. 16, 17.

⁷⁰ Aristoteles, *Topica* II, 8, 113b27–114a6.

⁷¹ Aristoteles, *Topica* IV, 3, 123b4–7.

⁷² Aristoteles, *Topica* VI, 9, 147a31–35.

⁷³ Aristoteles, *Topica* V, 6, 135b7–16; Какридис 2019: 74–75.

⟨⟨не⟩⟩веществн⟨⟨аа⟩⟩ н њже пате оу⟨⟨ла⟩⟩ полагаѡш⟨⟨н⟩⟩ да ѡнелнже п⟨⟨ль⟩⟩тѡскѡ при бож⟨⟨ь⟩⟩ствѣ полага⟨⟨иш⟩⟩ ѡже ѡ нѣког⟨⟨о⟩⟩ н нѣкоѡ н въ т⟨⟨е⟩⟩мь· всакы б⟨⟨д⟩⟩ тнъ { } рѡжѡмь⟨⟨ь⟩⟩ всако ѡ моуж⟨⟨а⟩⟩ н женоу н въ мѣстѣ рѡжѡ⟨⟨е⟩⟩т· се· про⟨⟨че⟩⟩е дажѡ намь ⟨⟨прѣ⟩⟩жѣ всѣхъ вѣ⟨⟨кь⟩⟩ въ тѣмь дх⟨⟨ь⟩⟩ стѣ нсходѡ нли н мь не приѡмѡ⟨⟨м⟩⟩ ѡже нѣк⟨⟨оѡ⟩⟩ кда оубо се⟨⟨гд⟩⟩ радн ѡнмѣ ѡже долѣ н ѡже вѣременнѡ ѡднороднаго н пате ѡства ѡ кд⟨⟨н⟩⟩ннѣ дѡы мѡре рѡжѡство, заѡже нѣ нѣконмь· нли горѣ ѡ кд⟨⟨н⟩⟩ного ѡца прѣвѣтнѡ ншоуше ѡ нѣконмь; ннколнже.⁷⁶

Аристотел каже да код свега што се рађа или исходи или се шаље ово *од* некога и *кроз* некога и у нечему бива исто као код тих телесних ствари. А ти, Латине, оно што је зацело речено само за вештаствене ствари преносиш на невештаствене и ствари с ону страну поимања, будући да желиш унети телесност у божанство, дакле, „од некога” и „кроз некога” и „у нечему”. Јер сваки рођени син зацело се од човека и жене рађа и на једном месту. Или нам, онда кажи у чему пре свих векова Свети Дух исходи, или нећемо прихватити ни „кроз некога”. Хоћемо ли стога одбацити овде доле у времену Јединородног и натприродно само од Деве мајке рођење, зато што се оно није одвило „кроз некога”? Или пак оно горе само од Оца превечно [рађање], зато што иштемо [узнати] „кроз кога” [је оно]? Нипошто.

Аристотелов став да „човек рађа човека” (ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ),⁷⁷ који, узет у ширем смислу, подразумева да оно што је рођено мора бити исте врсте као онај који га рађа,⁷⁸ коришћен је у светоотачкој литератури како би се показала идентичност природе Оца (као „рађајућег”) и Сина (као „рођеног”) – односно, њихова „једносуштност” (уп. Wolfson 1956, 307). Српски преводилац овде сугерише ограничења ове, у расправама око божанског карактера Сина корисне, аналогије: јер она, ако се доследно спроведе, уноси „телесност у божанство” (п⟨⟨ль⟩⟩тѡскѡ при бож⟨⟨ь⟩⟩ствѣ полага⟨⟨иш⟩⟩), односно њо-ме се прави прелазак у други род, будући да се „оно што је зацело речено само за вештаствене ствари преноси на невештаствене и ствари с ону страну поимања” (на вѣщ⟨⟨е⟩⟩ствѡнѡй в⟨⟨ьса⟩⟩ко рѣнѡ на ⟨⟨не⟩⟩вѣще-

⁷⁶ Kakridis, Taseva 2014: 253.1–41.

⁷⁷ Aristoteles, *Metaphysica* VII, 7, 1032a22–25; IX, 8, 1049b25–26; XII, 4, 1070b34; *Physica* II, 193b11–12.

⁷⁸ Уп. Aristoteles, *De generatione et corruptione* I, 5, 320b17–20.

στων<<αα>> и иже пате ου<<αα>> полагаѡш).⁷⁹ А то је, како закључује Палама, користећи притом недвосмислено аристотеловски језик, ништа другог доли извођење „несабраних силогизама“ (συμψληξή несмысленный/ἀσυλλογιστοὺς συλλογισμούς).⁸⁰

Уз ову схолију ваља навести и друге две, пошто се у њима дискутује о сличном проблему, само из другог правца. Наиме, ту се говори о разлици између Сина Божијег, који је син „по природи“, и човека, кога Отац усыновљује „благодаћу“. У позадини односних разматрања може се назрети разлика између φύσει (по ѣству) и θέσει (положѣнію), која је такође присутна код Аристотела:

Иже по ѣству снъ ѣ сꙗпротѣвъ ѣ, снѡположѣнію по ѣству жє снъ глієт се ѿ своєгò оца по истинѣ роднѣвын се снѡположѣніє ѣ, тѣжде рєкше єгòже роднѣ ѣнын, сѣ же сꙗтворнѣт єгò въ снѡ прн члцѣх жє глієт се снѣце прн бсѣ же снѣце по ѣству жє євò снъ бжїн, снъ н слòво бжїє снъ положннк жє мѡ, иже нє ѿ ѣствѣнаго роднѣх ѡ се, ни ѿ єдинòго оца, нѣ снѡмѣ н дхѡм ѡ снѣмѣ:~⁸¹

Син по природи противставља се усвојеном сину. По природи се назива син који је истински рођен од свог оца; усвојење сина јесте туђег – то јест онога што га је други родио – учинити, дакле, својим сином. За људе се каже тако, а за Бога овако: по природи Син Божији [јесте] Син и Слово Божије. Син пак по усвојењу јесмо ми, који се нисмо родили нити по природи нити само од Оца, него кроз Сина и Светог Духа.

У другој се схолији „по усвојењу“ идентификује са „по благодати“ (βλѣтѣлство):

іакожє глієт се снъ по ѣству, глієт жє се н снъ положѣніа, снѣ бѣтѣлство снѣце н дхъ по ѣству глієт се глієт жє се н дхъ бѣтѣлство, иже сѣтѣ дхѡвнїн члцн іакожє рєчє велїкын павєль, прнлѣплаєн се гвн єдинѣ дхъ ѣсть:~⁸²

Као што се каже „син по природи“, тако се каже и „син по усвојењу“, то јест [по] благодати. А тако се каже и „Дух по природи“, али се

⁷⁹ Уп. Kakridis, Taseva 2014: 91.1–4^{II}.

⁸⁰ Kakridis, Taseva 2014: 249.17; Gregorius Palamas, *Logoi apodeiktikoi* II, 70, Syggrammata I [21988], 143.4.

⁸¹ Kakridis, Taseva 2014: 79.1–9^{III}.

⁸² Kakridis, Taseva 2014: 79.1–3^{IV}.

каже и „дух по благодати“; то су пак духовни људи, као што рече велики Павле: „А ко се сједини са Господом, један је дух с Њиме“ (1. Кор 6:17).

У једној од схолија на превод Варлаамовог трактата *Прошив Лашина*, српски преводилац, осврћући се на помен Томе Аквинског, констатује: „Тома је у оно време био или папа или неки велики философ“ (Форма или папа бѣ въ тѣ врѣмѣ или нѣкто великѣ фѣлософѣ).⁸³ Тиме је он открио да је најпознатији Аристотелов следбеник у средњем веку био сасвим непознат српској ученој јавности тог доба. Та ће се слика ускоро променити српскословенским преводом антилатинских трактата Нила Кавасиле, који садржи изводе из дела најзначајнијег теолога западног средњовековља. Међутим, док је преводиоцима Паламиних и Варлаамових антилатинских списа Тома Аквински и даље био *terra incognita*, Аристотел им је био сасвим близак – и то дотле да су могли детектовати скривене натукнице на његове тезе у њиховим текстовима, натукнице препознатљиве само читаоцу са увидом у Стагиранинова дела (или пак у њихове коментаре). Штавише, први преводилац (и приређивач) *Айодикѣичких слова* био је у овом сегменту знатно упућенији од његових колега из 20. века, будући да у једином за сада критичком издању овог Паламиног дела не налазимо *ниједну* референцу на Аристотела. Све то нам, упркос разним омашкама, говори о озбиљности којом се приступало процесу превођења у српском средњем веку, процесу који је подразумевао не само преношење текста, већ и његово коментарисање, појашњење, као и – реконструкцију извора. И премда између аутора који је преводио и аутора који је преводио постоји вишеструко стапање хоризоната (што је за средњовековни свет очекивано), у преводиочевом поступку понекад можемо – макар у назнакама – видети и извесну дистанцу од изворног текста: дистанцу која многим модерним тумачима Паламе чак и данас недостаје. Исто тако, аристотеловске схолије на *Айодикѣичка слова* представљају додатну потврду да је српско средњовековље било отворено не само за (ново)платоновске идеје – идеје које су махом биле предодређујуће за хришћанску мисао у целини – већ и за „византијски аристотелизам“, који је такође имао своју дугу историју и без којег је рецепција Философа практично незамислива (уп. Knežević 2020).

⁸³ Kakridis, Taseva 2014: 303.1–9.

Литература

- Diamond, Eli. 2023. "‘For There Are Gods Here Too’. Embodied Essence, Two-Footedness, and the Animal with ‘Logos’". In *Aristotle on Human Nature. The Animal with Logos*, edited by Gregory Kirk, Joseph Arel, 21–38. London: Bloomsbury Academic.
- Kakridis, Ioannis. 1988. *Codex 88 des Klosters Dečani und seine griechischen Vorlagen. Ein Kapitel der serbisch-byzantinischen Literaturbeziehungen im 14. Jahrhundert*. Slavistische Beiträge 233. München: Verlag Otto Sagner.
- Kakridis, Janis. 2019. *Argumentacija kod pravoslavnih Slovena u srednjem veku*. Niš: Međunarodni centar za pravoslavne studije, Centar za vizantijsko-slovenske studije Univerziteta u Nišu.
- Kietzmann, Christian. 2019. "Aristotle on the Definition of What It Is to Be Human". In *Aristotle's Anthropology*, edited by Geert Keil, Nora Kreft, 25–43. New York: Cambridge University Press.
- Knežević, Mikonja. 2014. „Grigorije Palama i helenska ‘paideia’. Slučaj ‘Trijade u odbranu sveštenih isihasta’”. U *Uloga obrazovanja i vaspitanja u razvijanju humanističkih, interkulturalnih i nacionalnih vrednosti. Međunarodni tematski zbornik*, prir. Branko Jovanović, Mladen Vilotijević, 369–422. Kosovska Mitrovica: Filozofski fakultet Univerziteta u Prištini sa privremenim sedištem u Kosovskoj Mitrovici.
- Knežević, Mikonja. 2020. "Aristoteles Byzantinus. An Introduction". In *Aristotle in Byzantium*, edited by Mikonja Knežević. 1–41. Contemporary Christian thought series 59. Alhambra, California: St. Sebastian Orthodox Press, Podgorica: Centre for Hellenic Studies.
- Knežević, Mikonja. 2021. „‘Načelo iz načela’. Grigorije Nazijanjin i polemika oko ‘filioque’ Grigorija Palame”. *Crkvene studije* 18: 99–125.
- Knežević, Mikonja. 2024. „Aristotelovske sholije u srpskoslovenskom prevodu ‘Apodiktičkih slova o ishodenju Svetog Duha’ Grigorija Palame”. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 71 (3): 119–142.
- Meyendorff, John. 1964. *A Study of Gregory Palamas*. Translated by George Lawrence. Crestwood, New York: St Vladimir's Seminary Press.
- Reinhardt, Tobias. 2000. *Das Buch E der Aristotelischen Topik. Untersuchungen zur Echtheitsfrage*. Hypomnemata 131. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Slomkowski, Paul. 1997. *Aristotle's ‘Topics’*. Philosophia antiqua LXXIV. Leiden, New York, Köln: Brill.
- Wolfson, Harry Austryn. 1956. *The Philosophy of the Church Fathers*.

Volume I. *Faith, Trinity, Incarnation*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Zēsēs, Theodōros. 1985. *Ho hagios Grēgorios ho Palamas*. Athēna: Imago.

Žunjić, Slobodan. 2012. *Logika i teologija. „Dijalektika” Jovana Damaskina u vizantijskoj i srpskoj filozofiji*. Beograd: Otačnik.

Извори

Alexander Aphrodisiensis. 1891. *Alexandri Aphrodisiensis In Aristotelis Metaphysica commentaria*, edidit Michael Hayduck. Commentaria in Aristotelem Graeca I. Berolini: Typis et impensis Georgii Reimeri.

Alexander Aphrodisiensis. 1891. *Alexandri Aphrodisiensis In Aristotelis Topicorum libros octo commentaria*, edidit Maximilianus Wallies. Commentaria in Aristotelem Graeca II, 2. Berolini: Typis et impensis Georgii Reimeri.

Ammonius. 1895. *Ammonius. In Aristotelis Categorias commentarius*, edidit Adolfus Busse. Commentaria in Aristotelem Graeca IV, 4. Berolini: Typis et impensis Georgii Reimeri.

Ammonius. 1897. *Ammonius. In Aristotelis De interpretatione commentarius*, edidit Adolfus Busse. Commentaria in Aristotelem Graeca IV, 5. Berolini: Typis et impensis Georgii Reimeri.

Aristotel. 2008. *Analitika I–II. Kategorije. O izrazu*, prevod, komentari i napomene Blagojević U. Slobodan. Beograd: Paideia.

Aristotel. 2008. *Topika. Sofistička opovrgavanja*, prevod, komentari i napomene Blagojević U. Slobodan. Beograd: Paideia.

Browning, Robert. 1961. “A New Source on Byzantine-Hungarian Relations in the Twelfth Century: The Inaugural Lecture of Michael ó τοῦ Ἀρχιάλου αὐτοκράτορος τῶν φιλοσόφων”. *Balkan Studies* 2: 173–214.

David. 1904. *Davidis Prolegomena et In Porphyrii Isagogen commentaria*, edidit Adolfus Busse. Commentaria in Aristotelem Graeca XVIII, 2. Berolini: Typis et impensis Georgii Reimeri.

Demetrakopoulos. 1866. *Ekklesiastikē bibliothēkē*, emperiehousa Hellēnōn theologōn syngrammata, ek heirographōn tēs en Mosha bibliothēkēs nyn prōton ekdidomena hypo arhimandritou Andronikou K. Dēmētrakopoulou. Tomos A. en Leipsias: typois Othōnow Bigandou.

Elias. 1900. *Eliae In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria*, edidit Adolfus Busse. Commentaria in Aristotelem Graeca XVIII, 1. Berolini: Typis et impensis Georgii Reimeri.

- Eustratius Nicaeae. 1952. Pierre Ioannou, «Eustrate de Nicée. Trois pièces inédites de son procès (1117)». *Revue des études byzantines* 10: 24–34.
- Gregorius Nyssenus. 1958. *Gregorii Nysseni Opera dogmatica minora*. Pars I. Edidit Fridericus Mueller. *Gregorii Nysseni Opera*. Auxilio aliorum virorum doctorum edenda curavit Wernerus Jaeger. Volumen III. Pars I. Institutum pro studiis classicis Harvardianum. Leiden: E. J. Brill.
- Gregorius Palamas. ²1988. *Grēgoriou tou Palama, Syngrammata*. Ekdidontai epimeleia P. K. Chrēstou. Tomos 1. Logoi apodeiktikoi. Antepigraphai. Epistolai pros Barlaam kai Akindynon. Hyper hesychazontōn. Ekdidoun B. Bobrinsky, P. Papaeuangelou, I. Meyendorff, P. Christou. Thessalonikē: Kyromanos.
- Gregorius Theologus. 1980. *Grégoire de Nazianze, Discours 20–23*, introduction, texte critique et notes par Justin Mossay, avec la collaboration de Guy Lafontaine. Sources Chrétiennes 270. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Johannes Damascenus. 1969. *Die Dialektik des Johannes von Damaskos in kirchenslavischer Übersetzung*, herausgegeben von Eckhard Weiher. Monumenta linguae slavicae dialecti veteris. Fontes et dissertationes VIII. Wiesbaden.
- Johannes Damascenus. 1969. *Die Schriften des Johannes von Damaskos I. Institutio elementaris, Capita philosophica (Dialectica)*. Als Anhang die philosophischen Stücke aus cod. Oxon. Bodl. Auc. T. I. 6, besorgt von Bonifatius Kotter. Patristische Texte und Studien 7. Berlin: Walter de Gruyter.
- Johanes Damascenus. 1981. *Die Schriften des Johannes von Damaskos IV. Liber de haeresibus. Opera polemica*, besorgt von Bonifatius Kotter. Patristische Texte und Studien 22. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Kakridis, Taseva. 2014. *Gegen die Lateiner Traktate von Gregorios Palamas und Barlaam von Kalabrien in kirchenslavischer Übersetzung*, herausgegeben von Yannis Kakridis und Lora Taseva. Monumenta linguae slavicae dialecti veteris. Fontes et dissertations LXIII. Freiburg i. Br.: Weiher.
- Michael Psellus. 1992. *Michaelis Pselli Philosophica minora*, ediderunt J. M. Duffy et D. J. O'Meara. Vol. I. *Opuscula logica, physica, allegorica, alia*, edidit J. M. Duffy. Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Stutgardiae et Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri.
- Nemesius Emesenus. 1987. *Nemesii Emeseni De natura hominis*, edidit Moreno Morani. Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Leipzig: BSB B. G. Teubner Verlagsgesellschaft.
- Porphyrus. 1887. *Porphyrii Isagoge et in Aristotele Categorias commentar-*

- ium*, edidit Adolfus Busse. Commentaria in Aristotelem Graeca. Volumen IV. Pars I. Berolini: Typis et impensis Georgii Reimer.
- Sextus Empiricus. 1958. *Sexti Empirici Opera*, recensuit Hermannus Mutschmann. Vol. I. *Πυρρώνειων ὑποτυπώσεων*. Libros tres continens. Editionem stereotypam emendatam curavit. Addenda et corrigenda adiecit I. Mau. Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri.
- Sextus Empiricus. 1984. *Sexti Empirici Opera*, recensuit Hermannus Mutschmann. Volumen II. *Adversus dogmaticos*. Libros quinque (Adv. mathem. VII–XI) continens. Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri.
- Stephanus Alexandrinus. 1885. *Stephani In librum Aristotelis De Interpretatione commentarium*, edidit Michael Hayduck. Commentaria in Aristotelem Graeca XVIII, 3. Berolini: Typis et impensis Georgii Reimer.
- Symeon Novus Theologus. 1965. *Syméon le Nouveau Théologien, Catéchèses 23–34*. Actions de grâces 1–2. Introduction, texte critique et notes par Basile Krivochéine. Traduction par Joseph Paramelle. Tome III. Sources Chrétiennes 113. Paris: Les éditions du Cerf.
- Tatianus. 1995. *Tatiani Oratio ad Graecos*, edited by Miroslav Marcovich. Patristische Texte und Studien 43. Berlin, New York: Walter de Gruyter.

Примљено/Received: 20. 11. 2024.

Прихваћено/Accepted: 29. 04. 2025.

