

# Садржај

<i>Борис Милосављевић: ПРЕДГОВОР</i> .....	5
<i>Свети Дионисије Ареопагит</i> МИСТИЧКО БОГОСЛОВЉЕ .....	37
Предговор Св. Максима (Исповедника) делима	
Св. Дионисија (Ареопагита) .....	39
О мистичком богословљу .....	45
<i>Свети Јован Лествичник</i> ЛЕСТВИЦА .....	59
Увод .....	61
Подвижничке поуке Аве Јована...	71
Поука пастиру .....	290
<i>Свети Максим Исповедник</i> 400 ГЛАВА О ЛЈУБАВИ .....	309
<i>Свети Јован Дамаскин</i> ДИЈАЛЕКТИКА. ФИЛОСОФСКА ПОГЛАВЉА .....	379
<i>Свети Григорије Палама</i> ИСПОВЕДАЊЕ ПРАВОСЛАВНЕ ВЕРЕ .....	469
РЕЧНИК .....	477
РЕЗИМЕИ .....	481
Summary .....	483
Zusammenfassung .....	487
Resume .....	492
Резюме .....	496

© “Стубови културе”

Наслов изворника

J. P. Migne  
Patrologiae cursus  
completus. Series graecas  
1857-1866.

Превођено уз помоћ критичких издања

Massimo Confessore  
Capitoli sulla carità. Editi criticamente con introduzione da  
A. Ceresa-Gastaldo, Roma 1963.

B. Kotter  
Die Schriften des Johannes von Damaskos  
Berlin 1969.

*Заштитни знак библиотеке*  
Душан Шевић

*Оквир на корицама*  
Захарије Орфелин: *Историја Пејра Великог*, титуларни лист



## ПРЕДГОВОР

Замисао овог зборника је да се прикаже основни правац византијске мисли пресудан за образовање српске средњевековне филозофске баштине. Да би се исправно схватио појам српске средњевековне филозофије, треба имати у виду њену потпуну припадност византијској филозофији. Особеност српског геополитичког положаја, одређеног границом између Истока и Запада, успостављеном још приликом поделе Римског царства, условљавала је како реалне политичке, друштвене и научне могућности тако и основне одлике филозофске традиције<sup>1</sup>. Почетак теоријског мишљења, утемељен на филозофској и теолошкој литератури преведеној са грчког на словенски, одредио је нашу целокупну филозофску традицију односом између почетне византијске парадигме и нових западних и источних интелектуалних искустава.

Специфично византијско разумевање аутентичности различито је од данашњег општеприхваћеног схватања оригиналности, због чега је, као што је случај и са уметношћу, сва византијска мисао имала као задатак иконографско уподобљавање основној парадигми. Приближавање „истинској филозофији“ подразумева превазилажење интерпретативних препрека у стремљењу према истини, због чега особеност нечијег приступа у тумачењу остаје једина прихватљива ауторска изворност<sup>2</sup>. Оригиналност као израз појединачне воље за сопственим испољавањем, према византијском начину мишљења, указује искључиво на подлегање произвољности. Прихватајући од почетка основна византијска филозофска начела, српска филозофија се уподоб-

<sup>1</sup> Вид. М. Đurić und S. Žunjić (hrsg.) *Die serbische Philosophie heute*, München 1993, уводни текст.

<sup>2</sup> Не улазећи дубље у сложену слојевитост византијског мишљења, И. Медведев тврди да због византијског схватања оригиналности и новаторства “тешко да би идеја истинског научног напретка овлада умовима византијских мислилаца” (*Особености филозофске мисли у Византији XIV и XV века*, Источник бр. 10, Београд 1994, стр. 85). Однос према новаторству у филозофији аналоган је схватању уметничке оригиналности у византијској естетици (вид. Г. Острогорски, *Одлуке сџоглава о сликању икона и принципима византијске иконографије*, Сабрана дела V, Београд 1970, стр. 183-185.)





љавала византијској на начин на који је ова сама тежила сопственој аутентичности. Захваљујући том углавном преводилачко – интерпретативном раду, започетом раним преводима извода и приручника (од првих словенских превода у X веку, а крунисаном обимним преводилачким пројектом у XIV веку, пренесен је основни правац развоја византијске филозофије од IV до XIV века у српско духовно искуство, чиме се оно није само укључило у византијску филозофску културу већ се према њој даље и образовало активно учествујући у интелектуалном и културном животу византијског „комонвелта“.

Доскора се код нас веома мало писало о средњевековној филозофској баштини, а основни текстови нису ни преведени на савремени српски језик, као што је случај са незаобилазним *Ареопагитским зборником*<sup>3</sup>. Тек када се обаве адекватни истраживачки подухвати биће могуће састављати целовите прегледе и давати потпуније оцене о српској филозофској традицији. У овом зборнику радова сабрани су неки од кључних византијских текстова преведених на средњевековни српски језик, од *Мисџичке теологије*, преко монашко-аскетских (*Лесџвица и Саџнице*) и логичко-терминолошких списа (*Дијалекџика*) до *Исџоведања ѣ православне вере*, израза византијског (и српског) духовног и интелектуалног стања у време исихастичког покрета<sup>4</sup>.

## Први преводи филозофских термина и списа на старословенски језик

Примањем писмености од Византије прихваћена је и византијска државна идеологија и културна баштина<sup>5</sup>. Писменост је у византијском свету била веома раширена, а стицана је углав-

<sup>3</sup> И поред великог броја објављених књига и текстова о византијској филозофији у последњих неколико година, унадљив недостатак је то што још увек нема озбиљнијих преводилачких подухвата који би обухватили патролошке списе, због чега се савремени српски читалац не налази само у лошијем положају у односу на грчког, руског или бугарског, већ и средњевековног српског читаоца.

<sup>4</sup> Захвалност како за консултације тако и за упућивање у сложени српску средњевековну филозофску терминологију дугујем проф. др Слободану Жуњићу.

<sup>5</sup> У расправи *О ѣисменима* Црноризац Храбар сведочи да Словени пре мисионарске делатности светог Кирила и Методија нису имали писмо већ су „цртама и урезима“ бродјали и гатали. (А. Кнежевић, *Филозофија и славенски језици*, Загреб 1988, стр. 189)





ном у манастирским и црквеним основним школама, док је више образовање, у складу са онтолошком претензијом друштвене хијерархије утемељене на византијском државном континуитету и еклесиолошкој парадигми, везивано искључиво за виши слој прва три сталежа<sup>6</sup>. Данас је непознат начин организовања просветно-образовног система на српском средњевековном државном простору. Световних високих школа није било, а не зна се ни број средњих школа, које су се и у Византији углавном налазиле у Цариграду. Међутим, познато је да се највише образовање стицало претежно у Византији (Царски универзитет, Патријаршијска школа, приватне школе) или код приватних учитеља и професора из иностранства, док су услови за научно усавршавање били омогућени у манастирским центрима као што је Света Гора, посебно у Хиландару, где је постојала позната преводилачка школа<sup>7</sup>. Тако је у српским средњевековним државним и културним центрима било доста високообразованих филолога, преводилаца и књижевника, упућених у слободне науке (тј. граматику, реторику, дијалектику, астрономију, геометрију, аритметику и теорију музике), док су српски писари били, као и византијски, обучени како за државно-административну, војну и црквену службу, тако и за трговачко пословање.

Српски средњевековни књижевни језик је формиран као синтеза грчке језичке парадигме и заједничке основе словенских говора. Иако је у почетку био близак само језику солунских Словена, за образованог читаоца, коме је и намењен, старословенски (и црквенословенски) остао је разумљив и читљив скоро хиљаду година као заједнички, међународни словенски језик<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Упор. С. Аверинцев, *Поетика рановизантијске књижевности*, Београд 1982, стр. 29. и Д. Богдановић, *Историја старе српске књижевности*, Београд 1991, стр. 35.

<sup>7</sup> О образовању у Византији вид. R. Browning, *Byzantinische Schulen und Schulmeister*, *Das Altertum* 9, 1963, R. Browning, *The Patriarchal School at Constantinople*, *Byzantion* 32, 33, Bruxelles 1962, C.N. Constantinides, *Higher Education in Byzantium in the Thirteenth and Early Fourteenth Centuries (1204 - c. 1310)*, Cyprus Research Centre, Texts and Studies of the History of Cyprus XI, Nicosia 1982, F. Fuchs, *Die höheren Schulen von Konstantinopel im Mittelalter*, *Byzantinisches Archiv*, Heft 8, Verlag Adolf M. Hakkert, Amsterdam 1964, М. Медич-Чанак, *Теоријска сирема и сирејен образовања средњевековних градинеља*, Зборник заштите споменика културе, књ. XVIII, Југословенски институт за заштиту споменика културе, Београд 1967, G. Tsampris, *Byzantine Education: Its Theory and Practice*, University of Edinburgh 1965, С. Жуњић, *Настава и систематика филозофије у Византији*, Гледишта, 1-6, 1995.

<sup>8</sup> Д. Богдановић, цит. дело, Београд 1991, стр. 51





Након установљења старословенске граматике, захваљујући делатности Константина Филозофа, тј. светог Кирила и његовог брата Методија, преведени су са грчког језика, уз поштовање духа словенског језика, први термини карактеристични за филозофски начин мишљења и изражавања<sup>9</sup>. Грчка реч λόγος преведена је словенским изразом Слово, а почетак Еванђеља по Јовану Έν αρχῆ ἦν ὁ λόγος као **Искони вѣаше Слово**. Стари филозофски термин ἀρχή прво је преведен као **исконь**, да би касније у употреби остао, једноставнији за прављење сложеница карактеристичних за грчки језик, термин **начело**. Тако су, захваљујући раду солунске браће у IX веку, обликовани први словенски и српски филозофски појмови, чиме су створени основни предуслови за почетак филозофског мишљења код Срба<sup>10</sup>.

Укључивањем словенског језика у круг језика – посредника (пре свега грчки и латински, али и старојеврејски, коптски, јерменски, готски) прихваћена је и византијска књижевна и преводилачка идеологија, а старословенски је постао (после грчког и латинског) трећи велики међународни књижевни језик средњевековне Европе<sup>11</sup>. По византијској књижевној теорији, језик се посматра хијерархијски јер се ствари вишег реда могу исказивати само језиком вишег реда, а ствари нижег реда језиком нижег реда. Терминолошком прецизношћу језик омогућује адекватно појмовно изражавање неопходно за филозофску комуникацију, док истовремено у својој једноставнијој варијанти служи за свакодневно споразумевање. У овој теорији налази се порекло и смисао диглосије српског средњевековног језика, односно разлог паралелног постојања једноставнијег, народног, и ви-

<sup>9</sup> Неки од тих термина имају дугу предисторију како и у протословенском тако у раном средњевековном језику (*слово, мисао, дух, разум*). Вид. С. Жуњић, *Развој српске филозофске терминологије*, Зборник филозофског факултета XIII-2. Београд 1983, стр. 228.

<sup>10</sup> У Житију св. Кирила налази се и прва дефиниција филозофије на словенском језику, где је филозофија “*Божијих и човечијих ствари сазнање, колико се човек може приближити Богу, како га делом учи бити по лицу (икони) и подобити створитеља свог*”. Аутентичност житија св. Кирила и св. Методија лишена је сваке сумње, што доказује F. Dvornik (*Les Légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance*, Byzantinoslavica supplementa I, Prague 1933).

<sup>11</sup> В. Schrafstein (*Cultures, Contexts and Comparisons, Philosophy East/Philosophy West*, Oxford 1978) анализира начине преношења филозофије из једне културе у другу. Као примере преузимања једне филозофске бангине у другу и проблеме који при том настају, аутор даје превођење грчких термина у латинску филозофију, потом преношење грчке у арапску и јеврејску, грчке (преко арапске и јеврејске) поново у латинску филозофију и латинске у француску филозофију.





шег, старословенског језика, способног да изрази терминолошке нијансе и адекватно посредује словенску баштину са византијском и хеленском културом. Због уверења у постојање онтолошког нивоа језика, превођење, писање и преписивање је у византијском свету имало посебан иконографски карактер. Превођење је управо било саображавање словенског језика вишем језичком реду по узору на грчки коине дијалект, исто тако удаљен од говорног грчког језика као што је и старословенски био од народног српског језика<sup>12</sup>.

Српска средњовековна филозофија је утемељена на текстовима из православне патрологије, као што су списи Василија Великог, Григорија Ниског, Григорија Назијанзина, Максима Исповедника, Јована Дамаскина, Григорија Паламе и других. Најважнију улогу у разради српске филозофске терминологије имао је превод *Припреме* Теодора Раитског и *Дијалектике* Јована Дамаскина. Осим аристотеловске терминолошке традиције уведене превођењем *Дијалектике*, развио се, под утицајем монашко-аскетске литературе и *Ареопагијских сѝиса*, и други правац, пореклом из хришћанског платонизма<sup>13</sup>. Тако се, по мишљењу неких аутора, формирао дуализам различитих духовних праваца који је обележио целу наредну историју српске филозофије<sup>14</sup>.

*Припрема* (Προπαρασκευή) Теодора Раитског је својеврстан речник основних филозофско-теолошких појмова, преведен на основу неколико грчких предлогака и објављен у *Симеоновом (Свјатослављевом) зборнику*<sup>15</sup>. Овај зборник, који је после *Осиромировог јеванђеља* најстарија прецизно датирана словенска књига

<sup>12</sup> Д. Богдановић, *Историја сѝаре срѝске књижевности*, Београд 1991, стр. 39.

<sup>13</sup> Поред метафизичких списа снажно ослоњених на платонистичку традицију и терминологију, аристотеловске логике (*Дијалектика*) и монашко-аскетске литературе, у средњем веку на словенски језик превођени су и текстови из патристичке филозофије природе (Шестодневи, тј. коментари на Књигу Постања) као што је Егзархов превод коментара В.Великог, Теодорита Кирског и др. (X век), целовити српски превод *Шестоднева* Василија Великог (XIV век) и Георгија Писиде који је изгледа превео Димитрије Зограф (вид. Н. Радошевић, *Шестоднев Георгија Писиде и његов словенски превод*, Београд 1979). Осим *Шестоднева*, преведени су и многи зборници популарних моралних поука како светих отаца тако и античких филозофа названи Мелисе тј. Пчеле. О *Шестодневу* Василија Великог вид. Ј. Kallahan, *Грчка филозофија и катодокијска космологија*, Гледишта 1-6, 1995.

<sup>14</sup> М. Ђурић und S. Žunjić (hrsg.), цит. дело, стр. 14

<sup>15</sup> Теодор „Филозоф“ Раитски, јеромонах у монашком насељу код Раитуа на Синајском полуострву, потом игуман истог манастира и касније епископ града Фарана, умро 640. Сматра се да је био заступник моненергитизма.





(1073), преведен је са грчког (913-919) за бугарског цара Симеона, да би након сто педесет година био преписан и посвећен прво кнезу Изјаславу, чије је име, међутим, касније истругано и замењено именом кијевског кнеза Свјатослава Јарославича. По садржају, *Зборник* је енциклопедија састављена од 383 чланка истакнутих аутора (В. Велики, Јустин Филозоф, Атанасије Александријски и др.) о различитим темама (астрономији, математици, биологији, филозофији, теологији и сл.). Теодорова расправа је написана пре Дамаскиновог дела, али су приликом превођења са грчког оригинала на словенски језик у расправу укључени и одломци из *Дијалектике*. Иако има термилолошких колебања, основни филозофски термини су у *Пријреми* већ устаљени (соуштик, кстъство, оглаголанние, родъ, лице, видъ). Међутим, одлучујућу улогу у формирању српске филозофске терминологије имао је тек превод целе *Дијалектике* Јована Дамаскина.

## Апофатички и катафатички метод

О аутору зборника *Ареопагијика* постоји више претпоставки, али се ниједна није показала исправном. Не зна се ко се налази иза имена Дионисија Ареопагите, ученика апостола Павла (*Дела* 17,34), чијим именом су потписани ови списи. Иако се не може поуздано рећи ни шта је био мотив аутора да се не потпише својим именом, високо вредновање дела не проистиче из имена писца из апостолског доба, већ из садржаја дела, јер је ауторитет многих других списа који су претендовали на старину касније одбачан (*Ајосѿолске одлуке* и сл.). Зборник је уживао неподељено поштовање и извршио је снажан утицај како на грчку тако и на латинску патристику.

У VI веку *Ареопагијски сѿиси* су већ коришћени (Севир Антиохијски, Андреј Кесаријски), тумачени (Јован Скитополски) и превођени на сиријски (Сергије Ришаински), а нешто касније на арапски, јерменски и коптски. Иако су аутентичност зборника, због његове раширености у монофизитским круговима, православни оспоравали (Ипатије Ефески), касније је прихваћен, изучаван (Леонтије Византијски, Анастасије Синаит, Софроније Јерусалимски) и коментарисан (схолије Максима Ис-





поведника). Након разматрања и интерпретирања у сложеним и дуготрајним богословским споровима, *Ареопагијски сѝиси* су укључени у оквир вишег образовања у Византији<sup>16</sup>. На њих се позивају Јован Дамаскин, Теодор Студит, Константин Филозоф – Свети Кирило, а коментаре пишу Јован Скитопољски, Максим Исповедник, Михаило Псел, Георгије Пахимер и др<sup>17</sup>.

*Ареопагијтика* је, захваљујући делатности српског инока Исаије (познатог и као Исаија Серски, старац Исаија), а под утицајем исихастичког покрета чије учење је добрим делом засновано на тим текстовима, преведена на српскословенски језик 1371. на Светој Гори (вероватно у хиландарској преводилачкој школи)<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Зборник *Ареопагијтика* је рано пренесен и на Запад, где се на њега често позивају на црквеним саборима (папа Мартин, папа Агатон...), два пута преводе (Hulduin, J. S. Eriugena) и коментаришу (H. de St. Victor, P. Lombardino, R. Grosseteste). Томи Аквинском су *Ареопагијски сѝиси*, поред Дамаскинових дела, били главни извор за изучавање источне патристике. Дела Пс. Дионисија, која су извршила снажан утицај и на наредне генерације латинских теолога и филозофа укључујући и Н. Кузанског, одбацили су, следећи Лутера, тек протестанти, што је, с друге стране, подстакло и критичка изучавања порекла списа (Лоренцо Вала, Еразмо Ротердамски). Судећи по броју превода, прениса и коментара како на Истоку тако и на Западу, Г. Флоровски закључује да „изван утицаја *Ареопагијтика* остаје несхваћена цела историја средњевековне мистике и филозофије.“ О Ареопагитским списима вид. Н. Müller, Dionysius, Proklos, Plotinus, München 1926, V. Lossky, *La notion des "analogies" chez le ps.-Denys l'Ar*, Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age, V, 1930, V. Lossky, *La théologie négative dans la doctrine de Denys l'Ar*, Revue des sciences philosophiques et théologiques, XXVIII, 1939, R. Roques, *Symbolisme et théologie négative chez le ps.-Denys*, Bulletin de l'Association Guillaume Budé, ser. 4 (March 1957), „Анофатичко и катафатичко богословље“ (Пс. Дионисије, Г. Флоровски, В. Лоски, W. Beierwaltes, Nicolaus Cusanus), Луча III/1-2, 1986, „Св. Дионисије Ареопагит, О мистичном богословљу“ (Г. Прохоров, В. Лоски, Ј. Мајендорф), Отачник, Врњачка Бања 1996, I. P. Sheldon-Williams, *Псеудо-Дионисије*, Гледишта, 1-6, 1995.

<sup>17</sup> Највероватније је Максим Исповедник у VII веку прикупио, систематизовао и допунуио све претходне схолије, због чега су обједињени коментари, који су укључивали и оне из каснијих периода, називани схолијама Максима Исповедника. Највећим делом коментари припадају Јовану Скитопољском (VI век), али су преписивачи спајали све коментаре тако да је сада немогуће утврдити ауторе појединачних коментара. О коментарима *Ареопагијских сѝиса* вид. Н. U. Balthazar, *Die sogenannten Maximus-Scholien des Corpus Dionysiacum Areopagiticum*, Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-historische Klasse 1980, S. 33-66.

<sup>18</sup> Старац Исаија, Србин са Косова, рођен око 1300. године, отишао нешто пре 1330. на Свету Гору, где је 1349. из Хиландара прешао на положај игумана руског Пантелејмоновог манастира. Од 1353. до 1363. боравио је у српским крајевима активно се ангажујући у мирењу српске цркве са Цариградском патријаршијом, да би 1366. постао саветник деспота Угљеше. По налогу митрополита српског Теодосија превео је на Светој Гори *Ареопагијски зборник*, чије превођење је започео, како сам каже у запису о Маричкој бици, „у добра времена“ а завршио „у најгора од свих времена“ (1371), после Турског продора када „остаде земља од свих добара лишена, од људи, и стоке, и других плодова. Јер не беше кнеза, ни војда, ни предводника у народу, ни избавитеља ни спаситеља... И заиста тада живи су сматрали срећним оне који су пре умрли.“ Најстарији хиландарски пренис Исаијиног превода Ареопагитских списа са коментарима данас се налази у Руској





Српски превод *Ареопагијских списа* (*Мистична теологија, Божанска имена, Небеска хијерархија, Црквена хијерархија и десет њисама*), пропраћен је *Схолијама Максима Исјоведника* и коментарима самог преводиоца. Да су ови списи често радо читани, сведочи велики број како српских тако бугарских и руских преписа. Њихов утицај је нарочито подстакнут истрајном делатношћу исихаста на Светој Гори и словенском југу након њихове победе у спору са *лајинофронима* 1352. године, те монашким покретом према српским крајевима након турског продора у јужне делове Балкана<sup>19</sup>.

Посебност *Ареопагијских списа* највише се огледа у посредовању неоплатонизма и кападокијског учења. Утицај тада (VI век) већ хиљаду година старе Платонове школе, односно Платинове и Проклове терминологије, нарочито је видљив у употреби типично неоплатонистичких израза као што су: *ἓν* (Једно), *ἕνς* (Јединство), *πρόδος* (произлажење, еманација), *προορσις* (предодређења), *Καλόν* (Лепо), *Ἄγαθόν* (Добро), *παράδειγμα* (парадигма), *ἔκστασις* (иступање) и др. *Једно* еманира у свет ствари, чиме постаје многоструко, али истовремено остаје *Једно* и *Јединствено* не проширујући се у њихову многострукост приликом изливања своје доброте. *Једно* и *Надсуштинско*, као савршено *Добро*, *Лейоџа* и *Светлоси*, узрок је и последња сврха свих ствари које предодређењима утемељује стварајући тако хијерархијску структуру света, док је зло само лишеност добра јер оно по себи нема позитивно постојање<sup>20</sup>.

С друге стране, кападокијско учење је у *Ареопагијским списима* повезано са неоплатонистичком филозофијом, што је произвело посебан систем са својственом методологијом. Снажан континуитет са кападокијским учењем (Василије Велики, Григорије Ниски, Григорије Богослов) најочљивији је управо у *Мистичкој*

националној библиотеци у Санкт-Петербургу, збирка Гилфердинг, по. 56. О Исајином преводу *Ареопагијских списа* вид. В. Мошин, *Житие старца Исаии, игумена Русского монастыря на Афоне*, Сборник Русского археологического общества в Королевстве Юославии 3, 1940, Ст. Ангелов, *Из списарџа българска, руска и србска лиџература II*, София 1967, С. Радојчић, *Узори и дела списарих умејтника*, Београд 1975, стр. 260-262.

<sup>19</sup> О исихазму, Г. Острогорски, *Светогорски исихастии и њихови џројивници*, Сабрана дела V, стр. 203-223, J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris 1959, Ц. Мајендорф, *Григорије Палама и џравославна мистика*, Београд 1984.

<sup>20</sup> У учењу о злу као лишености добра поклањају се схватања Платона, новоплатоничара, Оригена, Григорија Ниског, писца *Ареопагијска*, Григорије Паламе (*Иси. џравославие вере*, 6).





шеологији, најважнијем ареопагитском методолошком спису, јер је у том тексту изложен апофатички метод (ἀποφατικὴ μέθοδος) разрађен управо у делима Кападокијаца. Док катафатички метод као дедуктивни метод полази од целине и почетка, да би поступно изводио посебније из општијих потврдних исказа, апофатички метод, доминантан у каснијој византијској мисли, подразумева одричуће исказе у поступном уздизању од појединачног ка општијем. (Мистагошки карактер апофатичке методе састоји се у њеном индуктивном карактеру, исказаном у захтеву за опитним разумевањем истине уз коришћење искуства веровања и мњења као оријентира у истраживању, које започиње рефлексijом сопствене полазне ситуације. Дакле, мистицизам у ареопагитским списима не подразумева емоционалну издвојеност у сазнавању скривених тајни, већ општеобавезиву свест о немогућности потпуног сазнавања истине јер се она скрива у „Надсуштинској тами“ (πρῆσοῦσθη-στων ἑσφραγῆς). Нужно сагледавање целине је предусловљено апофатичким опитом, јер је целина као слика света увек формирана на основу одређеног апофатичког искуства.)

Након наглашавања екстазе као крајњег циља поступног прилажења „Надсуштинском“ и упозорења сличних Платоновим препорукама изнесеним у *Седмом њисму* о искључивању непосвећених и неприпремљених, који мисле да могу да сазнају суштину Надбожанског, у *Мистичкој шеологији* се указује на извесну дијалектичку узајамност апофатичке и катафатичке методе. Иако је немогуће сазнати суштину Несазнајног и оностраног, истовремено је, захваљујући испољавањима, могуће Несазнајном пририцати потврдне ставове уопштавајући нама позната својства, јер одрицања (ἀποφάσεις) нису супротстављена (ἀντικείμενα) потврђивањима (καταφάσεις) јер је:

„изнад лишености (στέρησις) Он који је изнад сваког одузимања (ἀφαίρεσις) и (по)стављања (θέσις).“ (Migne, P.G. 3, 1000 BC)

Разликовање ова два метода потиче од Прокла<sup>21</sup>, а преко *Ареопагијских списа* прелази у хришћанство, да би апофатич-

<sup>21</sup> Ф. Конлстон, *Историја филозофије* II, Београд 1989. стр. 97. Конлстон с једне стране покушава да сведе *Ареопагијске списе* на неоплатонистичку филозофију, док са друге стране оправдава хришћанство писца Ареопагитског зборника, развијајући апологију оних ставова који су у складу са католичким учењима Августина и Томе Аквинског.





ки метод постао доминантан на Истоку, док је катафатички, позитивни метод, развијен као основни метод филозофије Томе Аквинског, досегао свој врхунац на Западу у рационалној филозофији и теологији<sup>22</sup>.

После напомена о потреби припреме и катарзе за стицање сазнајно повољне ситуације, апофатичко усхођење од последњих ка првим одрицањима пореди се са вајарским одузимањем сувишних наслага од „скривеног лика“ статуе. Ништа чулно ( $\alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ ) није узрок свега чулног (ни тело, ни облик, ни изглед...) и ништа умно ( $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ) није узрок свега умног (ни душа, ни ум, нити истина...) јер је изнад сваког тврђења ( $\upsilon\pi\epsilon\rho\ \pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\nu\ \theta\acute{\epsilon}\sigma\iota\nu$ ):

„...јединствени узрок свега и изнад сваког одузимања је преузвишеност Онога који је просто ( $\acute{\alpha}\pi\lambda\omega\varsigma$ ) разрешен ( $\acute{\alpha}\pi\omicron\lambda\epsilon\lambda\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$ ) од свега и са оне стране целине ( $\acute{\omicron}\lambda\omicron\nu$ ).“ (Migne, P.G. 3, 1048 B)

Инсистирање на Божјој трансцендентности карактеристично за апофатичку методу *Мисџичке теологије* и учење кападокијских отаца (IV век), потврђено је у списима Максима Исповедника (VII век), Симеона Новог Богослова (X век) и Григорија Паламе (XIV век) поставши тако трајна одлика византијског начина мишљења. Тврђење Григорија Ниског да је „време да се ћути ако је реч о Божјој суштини, али време да се говори ако су у питању

<sup>22</sup> Да су у Византији знали да се апофатичком методом служе и новоплатоничари, сведочи и Варлаам Калабријски када пише да су „Грци разумели да надсуштински и безимени Бог превазилази знање, науку и сва друга достигнућа“ (Migne, P.G. 151, 1365), што потврђује и Григорије Палама констатујући да су неки од античких филозофа прихватили монотеизам надсуштинског Бога и апофатичку теологију: „Ако желите да сазнате да ли су Грци разумели да надсуштински и безимени Бог превазилази знање, науку и сва друга достигнућа, прочитајте дела питагорејца Пантенета, Бротипа, Филолаја, Хармида, и Филоксена која су посвећена овом предмету. Тамо ћете наћи исте изразе које и велики Дионисије употребљава у својој *Мисџичкој теологији*... Платон је такође разумео божанску оностраност.“ (Тријаде, II, 3,67, Migne, P.G. 151). На пример, Плотин о Једном говори на следећи начин:

„Највећа тешкоћа од свих јесте то што Га не можемо схватити ни на основу неке науке, ни на основу мишљења, као све остало што је умно, већ на основу неког присуства које је више од науке. Душа трпи одвајање од властитог јединства и није у потпуности једно кад задобија научно сазнање нечега, јер наука је неки говор, а говор је мноштво. Дакле, треба превазићи науку и никако не излазити из јединства, треба се удаљити и од науке и од предмета науке, од свега другог, и од призора лепог. Јер, све што је лепо доцније је од Њега и потиче од Њега, као што дневно светло потиче од Сунца, „Управо зато“, каже, „Оно се не може ни рећи ни написати.“ (Платон, *Parm.* 139b) Међутим, говоримо и пишемо о Њему да бисмо упутили ка Њему, да бисмо тим речима осоколили на гледање као показујући пут оном који хоће нешто да види.“ Плотин, *Enn.* VI, 8(9), 4. В. Лоски указује на сличност дионисијевске и платиновске екстазе из VI књиге Енеаса, али их даље у тексту недовољно убедљиво раздваја (*Божански њримрак*, Отачник, бр. 1, Врњачка Бања 1996, стр. 64-66).





Његова дела...“ поновљено је неоплатонистичком терминологијом у *Ареопагијском зборнику* и Паламиним списима, нарочито приликом наглашавања разлике између Божје суштине (οὐσία) и Божјих уделовљења (ἐνέρχειαι). Подразумевајући ове основне тезе православне теологије, исихасти у XIV веку подстичу читање, тумачење и превођење *Ареопагијских сѝиса*, који тако постају један од најважнијих темеља наше средњевековне културе и образовања, са непосредним утицајем на схватање живота и формирање тадашње слике света, због чега свакако заслужују да и у целини постану доступни и савременом српском читаоцу.

## Монашко – аскетски списи

*Лествица*, судећи по броју преписа и превода, најпопуларнији спис средњевековне Србије, строг је монашки приручник утемељен на основним принципима доктрине систематизатора монашког учења као што су Евагрије Понтски и Макарије Велики и поукама синајског монаштва<sup>23</sup>.

Дело Јована Лествичника је сложен феноменолошки систем од тридесет нивоа са строгим правилима прелажења са једног степена у други<sup>24</sup>. Сам број тридесет симболизује тридесет година Христовог живота пре објаве Јеванђеља, због чега Лествичник позива монахе да достигну:

<sup>23</sup> Евагрије из Понта (+399) пријатељ и ученик кападокијских отаца (ђакон Григорија Назијанзина) и учитељ Макарија Великог, први је велики систематизатор монашког учења. Међутим, његово учење је осуђено на V васељенском сабору 553. јер је, следећи Оригена, тврдио да се у молитви дух ослобађа тела да би се уздигао до Бога. Његова дела су ипак извршила утицај на источно монаштво јер су погрешно приписивана св. Нилу Синајском. Вид. A. Guillaumont, *Les "Kephalaia Gnostica" d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origenisme chez les Grecs et chez les Syriens*, Paris 1962, J. Bunge, *Origenismus-Gnostizismus, Zum geistgeschichtlichen Standort des Evagrius Pontikos*, Vigiliae Christianae, 1986, vol. 40.

<sup>24</sup> Јован Лествичник (око 525-608) је са шеснаест година дошао у Синајски манастир, где је након извесног времена проведен у киновији (општежићу) и после четрдесет година анахоретског живота, постао игуман, да би се после поново повукао у пустињу. О Јовану Лествичнику и *Лествици* вид. Д. Богдановић, *Јован Лествичник у византијској и сѝаријој српској књижевности*, Београд 1968, С. Душанић, Браничевски превод *Лествице* Јована Синаита, Браничево 2, 1956, G. Couilleau, *Jean Climaque, Saint*, Dictionnaire de la Spiritualité, Vol. VIII, Cols. 369-389, Paris 1972, en. Калист (Kallistos Ware), *Introduction to The Ladder of Divine Ascent*, New York 1982, R. Lawrence, *The Three-Fold Structure of the Ladder*, St. Vladimirs Theological Quarterly, Vol. 32, 2/1988, pp. 101-118 (где се посебно анализира структура и симболика *Лествице*).





„...меру раста Христовог, који је крстивши се у тридесетој години видљивог узраста, достигао тридесети степен мислене лествице...“ (Migne, P.G. 88, 1161 A)

И други бројеви у *Лесѿвици* имају симболичко и мистичко значење, као број три (Света Тројица), четири (број јеванђелиста), пет (покајање и очишћење пет простих чула), осам (осам степени страсти) и сл. Архитектоника *Лесѿвице* је замишљена као јединствен систем аскетског уздицања уз „лествицу врлина“, где свака поука има свој степен (βάσις), степенник (βαθμός) и узлаз (ἀνάβασις)<sup>25</sup>.

Из *одрицања* као првог степена и основе монашке аскезе (I) проистиче *нейрисѿрашће* (II) у одвојености од света и *ошѿуђе-носѿ* (III) од свега од чега се душа одрекла. После одрицања следи *ѿослушносѿ* (IV), као потпуно одбацивање своје воље, и *ѿо-кајање* (V) изражено у *ѿомисли на смрѿ* (VI), *ѿлачу* (VII), и *без-гневљу* (VIII), чиме је постигнута победа над осам степена страсти. Пошто из гнева проистиче злопамћење, на наредном степену се налази *нейамћење зла* (IX), *неосуђивање* (X) и *ћушћање* (XI), јер из многоговорљивости проистиче *лаж* коју треба превазићи на XII степену.

Из многоговорљивости произлази и *униније* (XIII). *Сѿо-макоугаћање* треба савладати на XIV степену јер из њега проистиче *блуд* (XV), иза чега следи *среброљубље* (XVI), које треба савладати и пристати на *добровољно сиромашѿво* (XVII). На XVIII степену треба савладати *неосеѿљивосѿ*, а на XIX *ѿосѿа-носѿ*, да би се дошло до *бдења* (XX) и избегла *сѿрашљивосѿ* (XXI). Уколико се сузбију претходне страсти, долазе суптилније као што су *ѿразнославље* (славољубље) и *гордосѿ* (XXIII). Ако се превазиђе гордост као највиша страст, могу се стећи *крошосѿ*, *ѿросѿошћа* и *безазленосѿ* (XXIV), *смиреноумље* (XXV) и *расуђивање* (XXVI). После ових степена долази *безмолвије* тј. *ѿшховање* (XXVII), које добија своје испуњење у молитви (XXVIII). Примање божанских уделовљења (енергија) у исихастичкој молитви доводи до стања бестрашћа (XXIX) као предуслова за осећање основне тријаде врлина *вере, наде и љубави* (XXX), односно циља целог аскетског пута.

<sup>25</sup> О структури и симболици *Лесѿвице* вид. R. Lawrence, *The Three-Fold Structure of the Ladder*, St. Vladimirs Theological Quarterly, Vol. 32, 2/1988, pp. 101-118.





Основни појмовни пар врлина (ἀρετή) – страст (πάθος) истовремено је заступљен на сваком степену *Лествице*, јер постоји унутрашња условљеност сузбијања (страсти) и напредовања (у врлини). Лествичник се не задржава на греху као акту, већ разматра страст као трајну настројеност ка чињењу типских грешака. Страст као болест је последица човековог пада, због чега тело, које по природи није зло, бива потчињено склоности ка злу:

„...ми смо позитивна својства душе претворили у страсти. На пример, ми по природи имамо семе за рађање деце, али смо га искористили за блуд. По природи је у нама гнев, али против змије, а ми смо га употребили против ближњега. У нама је ревност – да ревнујемо за врлине, а ми на зло ревнујемо. Природно је да душа жуди за славом, али за оном на небу.“ (Migne, P.G. 88, 1068 CD)

Приликом одређивања страсти Лествичник се придржава монашког искуства и увида великих систематичара аскетског живота као што су Евагрије Понтски, који пише да је „гнев по природи намењен да ратује са демонима“, и Касијан, који у стомаку и блуду види „природне“ страсти, јер се надовезују на природне потребе. Осим природног порекла, по Лествичниковом учењу, за учвршћивање страсти одговорна је и навика:

„(Страст је) порок који се током дужег времена страсно угнездио у души, и који је кроз навику постао као њено природно својство, тако да душа већ сама, хотимично, хрли ка њему.“ (Migne, P.G. 88, 897 A)

Страст се не јавља одједном, већ поступно, преко *приспијања* (προσβολή) у виду помисли, *сијајања* (συνδιασμός), односно комуникације са помишљу, *приспијанка* (συγκατάθεσις) на уживање, *побљубљења* (αἰχμαλωσία) као завођења срца према предмету који разара душевно здравље, *борбе* (ἀγών), агоније између нападача и нападнутог, из чега следи победа или пораз (тј. страст).

Иако Лествичник проширује листу од осам традиционалних страсти (стомакоугађање, блуд, среброљубље, гнев, туга, унини-





је, сујета и гордост), он све страсти изводи из две основне – стомакоугађања и гордости. Комбиновањем те две основне страсти изводе се остале, које, иако Лествичник не следи Касијанов строг логичко-психолошки метод распоређивања страсти, такође имају веома одређен редослед и разлог појављивања<sup>26</sup>.

Страст као наследна склоност према злу превазилази се упорном и дуготрајном вежбом и дисциплинованим напредовањем у стицању врлина (дoвpoдѣтлѣ). Насупрот страстима налази се врлински живот као стална настројеност према добру, са монашким идеалом „обожења“ као крајњим циљем. Вежбом (ἀσκησις) се стичу одређена душевна својства која постепено, кроз праксу, постају дуготрајна склоност према врлинама и добру. До крајњег циља долази се, према Лествичниковој аретологији, преображавањем савладаних страсти (љубав потиснути љубављу, ὁ ἔρωτι ἔρωτα διακρουσάμενος). Говорећи о љубави као месту на ком се крије мистерија обожења (θέωσις), Лествичник се не устручава да љубав (ἀγάπη) назива еросом (ἔρως) упоређујући је са међуљудским односима:

„Није ни најмање неприлично поредити чежњу и страх, ревност и преданост, служење и љубав према Богу, са оним што се код људи обично да видети. Блажен је, дакле, човек који воли Бога тако као што занесен љубавник воли своју љубавницу.“ (Migne, P.G. 88, 1156 BC)

Као знаци највишег врлинског степена јављају се мистичке појаве радосног плача, екстазе, озарења... Заједничка подлога ових стања јесте виђење божанске светлости (φῶς θεοῦ), односно божанских уделовљења (ἐνέργειαι). Међутим, пошто се мистичка искуства заснивају на преумљењу (μετάνοια), односно покајању као преображају савладаних потреба, највиши духовни доживљаји су у највећој близини *ирелесѝи* (прѣлѣсть), те зато само најискуснији могу да разазнају њихову праву природу. Водећи рачуна о лажним визијама и опсенама, Лествичник саветује да се лако не прихватају мистички доживљаји:

<sup>26</sup> Вид. R. Lawrence, нав. дело.





„Руком смерности одбијај од себе радост као да си је недостојан, да не би, преварен, примио вука уместо пастира.“ (Migne, P.G. 88, 813 CD)

*Лесџвица* је врло рано преведена на словенски језик (IX или X век), али се не зна да ли је превод извршен у бугарској или српској области јер је најстарији сачувани рукопис руске редакције са траговима бугарског оригинала<sup>27</sup>. Утицај овог монашког приручника на српску културу не почиње, међутим, његовим превођењем на средњевековни српски језик, већ је присутан и раније, превођењем и писањем манастирских типика (Хиландарски, Студенички и др). Краљ Стефан Првовенчани у својој библиотеци има *Лесџвицу* и наводи је у *Житију Симеона Немање*, писаном пре 1216. године. Млађа редакција превода извршена је у Србији око 1370. али су разлике у преписима очигледно доводиле у сумњу исправност одређених делова текстова. Зато, захваљујући посебној наклоности и заинтересованости деспота Ђурђа Бранковића, скупљају се у Цариграду и Светој Гори разни изводи и под руководством митрополита Саватија преправљају и дорађују преводи, чији је резултат *Браничевска Лесџвица*, названа тако пошто је у Браничеву 1434. године рад завршен<sup>28</sup>.

*Четири сџојине глава о љубави* Максима Исповедника спадају у монашко-поучну литературу веома распрострањену и популарну у византијском свету<sup>29</sup>. За разлику од *Лесџвице* Јована

<sup>27</sup> О сачуваним рукописима *Лесџвице* вид, Д. Богдановић, *Јован Лесџвичник у византијској и сџаријој српској књижевности*, Београд 1968, стр. 25.

<sup>28</sup> О утицају дела Ј. Лесџвичника у средњевековној српској држави вид, Д. Богдановић, исто, стр. 175.

<sup>29</sup> Максим Исповедник (580-662), пореклом из угледне византијске породице, започео је државну каријеру (као секретар цара Ираклија), да би се касније повукао у манастир код Цариграда одакле је пренао у северну Африку, где се као предводник православне опозиције супротставио цару због његове подршке монотелитизму. Захваљујући Максиму Исповеднику, православно учење је потврђено на северноафричким саборима и у Риму (649), а осуђен компромис „типоса“ из 648. године. Међутим, због покушаја политичког отцепљења Африке и Италије од централне власти, односно истицања претензија на престо, Констанс II је предузео оштре мере, сломио отпор, ухапсио папу Мартина и Максима Исповедника коме је 653. судио сенат у Цариграду. Пошто се доследно супротстављао цару и патријарху у покушајима да га приволе на компромис, Максим је након дуготрајног ислеђивања и мучења осакаћен (одсечена рука и језик) и протеран у Тракију, где је умро 662. године. О биографији и житијима св. Максима Исповедника вид, R. Devreese, *La vie de S. Maxime le Confesseur et ses recensions*, Analecta Bollandiana, 1928, стр. 5-49, W. Lackner, *Zu Quellen und Datierung der Maximoscita*, Analecta





Лествичника, где се систематски излажу степени монашког напредовања према бестрашћу и савршенству, у центуријама Максима Исповедника поуке су груписане око неколико блиских тема као што су појам љубави, однос према заједници, одређење монаха и сл, док је појмовно изражавање интроспективних доживљаја утемељено на искуству вишевековне аскетске праксе. Основ излагања *Четири сиоитине глава о љубави*, као и у *Лествици*, списима Дијадоха Фотијског, аве Доротеја, Јефрема Сирина и др, почива на искуству веровања стицаном дуготрајним вежбањем низа монашких генерација у разумевању општих правилности појединачних животних ситуација<sup>30</sup>. Овакав начин излагања који се често своди на понављање типских ситуација и начина антиципирања и предупређивања типских промашаја (ἀμαρτία), неретко поткрепљиван цитатима из Јеванђеља, код Максима Исповедника појачан је онтолошком терминологијом и дистинкцијама.

Под критиком хеленске онтологије Максим Исповедник у *Сайницима* подразумева критику Оригенове и Евагријеве неоплатонистичке доктрине која одступа од православља не толико у интелектуалним „маштањима“ или терминологији, колико у поимању односа Творца и творевине<sup>31</sup>. Пошто је, према њиховом учењу, духовни свет након пада заробљен у твар, ослобођење духа остварује се једино ослобађањем од твари. Међутим, ако би се спољашњи, телесни свет сматрао искључиво за лаж и сенку, постали би нејасни разлози Оваплоћења управо у телу и свету. Зато Максим Исповедник непрестано инсистира на томе да твар и световна добра нису зло по себи, већ да искључиво од употребе зависи да ли ће нешто бити добро или лоше:

Bollandiana, 1967, стр. 285-316, M. L. Gatti, *Massimo il Confessore, Aggio di bibliografia generale ragionata e contributi per una ricostruzione scientifica del suo pensiero metafisico e religioso*, Milano 1987. Рано „сиријско“ житије у одређеним чињеницама знатно одступа од „грчког“ житија (S. Brock, *An Early Syriac life of Maximus Confessor*, Analecta Bollandiana, 1973, стр. 299-346). Критичко издање *Четири сиоитине глава о љубави* Максима Исповедника објавио је А. Ceresa-Gastaldo (*Massimo Confessore, Capitoli sulla carità. Editi criticamente con introduzione da A. Ceresa-Gastaldo*, Roma 1963).

<sup>30</sup> А. И. Сидоров, *Прејодобниџ Максим Исповедник: Эпџха, Жизнь, Творчестџво*, Творения преподобного Максима Исповедника, Книга I, Москва 1993, стр. 63.

<sup>31</sup> Vid. E. Ivanka, *Der philosophische Ertrag der Auseinandersetzung Maximus der Bekenner mit dem Origenismus*, Jahrbuch des österreichischen byzantinischen Gesellschaft, 1958, Bd. 7.





„Свето Писмо не забрањује нама ништа од оног што нам је Бог дао на употребу, него кажњава неумерност, и неразумност (у коришћењу) исправља.“ (IV, 66)

Творац је створио **вѣтик** (εἶναι) и омогућио човеку, као створењу преко кога ће се цела творевина облагодатити и вратити Творцу, да унутар **вѣтига** досеже **влаговѣтик** (εὖ – εἶναι) као пре-дукус *вечног благобѣтија* приликом Другог доласка, тј. присуства – **пришѣствига** (παρουσία). Односно, захваљујући слободном опредељењу за добро и мудрост, преко човека:

„...оно што је он по суштини, твар је постала по заједничарењу (κοινωνία).“ (Migne, P.G. 90, 1024 CD)

Пошто је човек створен према икони Божјој (κατὰ εἰκόνα Θεοῦ), императив је волети ту икону дату у појединачним људима:

„Онај ко је савршен у љубави и који је достигао врхунац бестрашћа не познаје разлике између себе и другог...“ (Migne, P.G. 90, 993 BC)

Међутим, под овом љубављу не подразумева се љубав према разним појединачним испољавањима конкретног човека. Иако сви људи јесу по икони, само „добри и мудри“ јесу и по подобију Божјем (καθ’ ὁμοίωσιν Θεοῦ)<sup>32</sup>. Дакле, човека је могуће волети (и то је једина истинска љубав) као икону Творца која има способност да чинећи добро прелази из онтичког у онтолошки ниво. Под онтичким треба подразумевати ниво уобичајеног човековог живота у контексту свакодневице, док се прелазом у онтолошки ниво захвата смисао постојања, који у основи подразумева подвиг напредовања преко врлине према сопственој суштини. Пошто је једина потпуна љубав љубав према бићу које има тежњу да се приближи својој аутентичној истини, односно „подобију“, и тиме превазиђе онтичку раван свога постојања, само таква љубав омогућује синтетичко јединство друштва које „заједничарећи“ може да делатно истрајава до Другог доласка.

<sup>32</sup> О разлици између иконе и подобија вид. V. Lossky, *In the Image and Likeness of God*, Oxford 1974.





Сатнице Максима Исповедника су често читане и преписиване у Византији, али и на Западу захваљујући Цербановом преводу на латински (XII век)<sup>33</sup>. Ово веома популарно дело више пута је преводњено у средњем веку на српскословенски језик и често преписивано, како у деловима тако и у целини. Најстарији превод је из 1355. године у оквиру *Слова Исака Сирина*, где су у додатку *Главе о љубави* преведене под насловом *Максима чеџири саџнице о љубави*. У последњој четвртини XIV века, такође су објављене у целини у два зборника аскетско-исихастичког садржаја под насловима *Максима Исџоведника чеџири саџнице Елџидију о љубави* и *Максима о љубави чеџири саџнице џосвеће-не џоџу Елџидију*, а постоји и још један препис из 1408. у додатку *Псалџира* под најкраћим насловом *Максима о љубави*<sup>34</sup>.

## Дамаскинова Дијалектика

Дамаскин је први извршио синтезу источнохришћанске традиције систематски је изложивши у *Извору сазнања*, тротомној филозофско-теолошкој енциклопедији<sup>35</sup>. У првом делу (*Дијалекџика*) износи се садржај Аристотелових *Катџегорија*, анте-предикамената, постпредикамената и Порфиријевог *Увода у „Катџегорије“*. У другом делу (који није преводњен на српскословенски језик) излаже се сто јереси, док је трећи том (*Догмаџска џо-главља*) посвећен православној догматици, односно антрополош-

<sup>33</sup> J. Deslerck, *Les citation de S. Maxime le Confesseur chez Paul de l'Evergitis*, Byzantion 1985, стр. 91-101. О грешкама у латинском преводу вид. I. Boronkai, *Übersetzungsfehler in Cerbanus' lateinischer Version von Johannes Damascenus und Maximus Confessor*, Philologus, Bd. 115, 1971.

<sup>34</sup> Вид. Д. Богдановић, *Катџалог ћирџилских рукоџиса манасџира Хиландара*, Београд 1978, сигн. 470, 456, 476 и 87. Сатница је, иначе српскословенски превод речи екатонтада (έκατοντάς), у војној терминологији јединице од сто људи (глава).

<sup>35</sup> Јован Дамаскин (око 650. до око 750) рођен је у Дамаску у угледној и политички моћној породици високих византијских и (насле 636) арапских државних чиновника, па је и сам до почетка прогона хришћана био у државној служби. Пошто је напустио службу замонашио се у манастиру Светог Саве и посветио научном раду и монашкој аскези активно се ангажујући као теолог и саветник епископа у борби против иконокласта. О Дамаскину и *Дијалекџици* вид. G. Richter, *Die Dialektik des Johannes von Damaskos*, Eine Untersuchung des Textes nach seinen Quellen und seiner Bedeutung, Ettel 1964, B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, Bd. I, Berlin 1969, E. Weiher, *Die Dialektik des Johannes von Damaskos in kirchenslavischer Übersetzung*, Wiesbaden 1969, С. Жуџић, *Дамаскинова Дијалекџика у срџској средњевековној филозофији*, Источник 9, 1994, С. Жуџић, *Дефиниџије филозофије у Дијалекџици Јована Дамаскина*, Филозофски годишњак 8, 1995.





ким, христолошким, сотериолошким и есхатолошким учењима. По свом садржају и композицији *Извор сазнања* је спој филозофске пропедеутике и истинске филозофије, тј. излагања православне филозофије. Сам Дамаскин у предговору каже да ће излажући „најбоље мисли грчких мудраца“ прихватити „све оно што је у складу са истином“, а одбацити „све што је погрешно и блиско надризнању.“ При том, образлажући важност филозофије, он користи аристотеловску аргументацију да, ако неко већ изучава филозофију, он признаје њену релевантност, док је у супротном неупућен па његова тврђења немају никакву важност.

*Извор сазнања* је, због своје свеобухватности, систематичности и прегледности, често цео или делимично преписиван и превођен у византијском свету и земљама под византијским утицајем. Тако су *Догматска поглавља* већ крајем IX или почетком X века преведена на старословенски у оквиру великог преводилачког подухвата у време бугарског цара Симеона, када је преведена и *Припрема* Теодора Раитског. Водећа личност преводилачког пројекта, Јован Егзарх, превео је у ствари само један део Дамаскинове догматике, али је у њој извео прва важнија терминолошка решења на словенском језику. У трећој четвртини XIV века дошло је до потребе да се уз нови превод догматских поглавља преведу и филозофска поглавља. Превод *Дијалектике*, производ хиландарске преводилачке школе, не указује само на висок ниво преводилачке технике развијене у српским манастирским скрипторијама, већ и на висок ниво образовања средње-вековних српских читалаца, којима је било потребно једно такво сложено и терминолошки изнијансирано дело логичко-филозофског садржаја.

За разлику од Егзархових превода, у којима је допуштена извесна преводилачка слобода у допуњавању и изостављању делова текста, српска метода је иконографски верна грчком оригиналу у преношењу не само лексике већ и синтаксе грчког језика. Позитивна страна таквог начина превођења огледа се у прецизности превода, који је подлегао многим проверама и последовањима – тј. исправљањима и поређењима, чиме се у потпуности поштовала аутентичност дела. Са друге стране, српскословенски превод *Дијалектике* неретко је тешко разумљив





без оригинала, не само данашњем читаоцу већ и његовом средњовековном претходнику.

Текст Дамаскинових „филозофских поглавља“ сачуван је на грчком језику у две редакције, краћој од 50 поглавља и дужој од 68 поглавља. Претпоставља се да је обе варијанте сачинио сам Дамаскин проширивши краћу верзију (*Dialectica brevior*) новим главама, чиме је добио дужу варијанту (*Dialectica fusior*). Српскословенски превод из XIV века комбинује обе варијанте, узевши за подлогу краћи текст, коме је додат одређен број поглавља из дуже верзије<sup>36</sup>.

Посебан значај превода *Дијалектике* за српску филозофску културу састоји се у изради адекватне терминологије, што је српски филозофски језик увело у највиши академски и интелектуални ниво комуникације тадашњег византијског света<sup>37</sup>. Формирање и разумевање филозофске терминологије подразумева разумевање филозофије неког времена или система, јер термини немају само своју засебну „тежину“, већ стичу значење и као саставни делови јединствене целине конотација и односа. Нарочито важна одлика терминологије јесте њена повесност, пошто термини мењају значења, односно добијају нова значења која интерпретатор мора да рефлектује. Тако та повесност управо и условљава тумача у његовом разумевању текста из прошлости. Зато, да би се разумео својеврстан приступ филозофији на Истоку и начин његовог прихватања и преношења тј. укључивања у филозофске токове, неопходно је, уз адекватно интерпретирање пренесеног, разумети и неке доследне карактеристике византијске (и српске) филозофске традиције. Осим тога, на значај *Дијалектике* указује и велики број преписа овог дела, што пружа увид у ширину утицаја Дамаскиновог списка на образовање више школованих генерација српске средњовековне државе.

Приликом превођења назива основних филозофских грана словенски преводилац је доследно следио етимологију грчких

<sup>36</sup> Вид. С. Жуњић, *Дамаскинова Дијалектика*, стр. 48

<sup>37</sup> О *Дијалектици* као својеврсном уводу у филозофију “у коме се на начин позитивне филозофије излажу плодови претходне метафилозофске рефлексије о самој филозофији, њеној природи, статусу и подели”, вид. С. Жуњић, *Дефиниције филозофије у Дијалектици Јована Дамаскина*, Филозофски годишњак 8, 1995, стр. 19-54.





речи. Једино се термин филозофија не преводи у складу са старијом преводачком праксом Егзархове школе као *лювомоудрик*, већ се само транскрибује грчка реч. Од дословно преведених назива филозофских дисциплина, до данашњих дана само је остао термин *ѡгловно* (знање), док су остали пре или касније, следећи сам термин *философиа*, замењени грчким речима. Према подели филозофије, која у ствари следи Аристотелову поделу, филозофија се дели на теоријско (*зрителноѡ*) и практично (*дѡлателноѡ*) знање (*знаник*), да би се потом теоријско знање гранало на теолошко (*ѡгловнок*), физику тј. природно (*кѡствѡвноѡ*) и математичко (*ѡчителноѡ*), а практично на етичко (*ѡвичайноѡ*), економско (*домостроителноѡ*) и политичко (*граднок*) знање. Иако је преводацац доследно следио правило да се сложенице преводе сложеницама, термин мудрост преведен је, у складу са старијом преводачком традицијом, као *прѡмоудростъ*, што је остало у литургијској пракси до данашњих дана. Намера преводиоца је вероватно била да префиксом *прѡ* нагласи како надилажење множине мудрости, тако и мудрост из које је испуњењем тј. превазилажењем настала „истинска мудрост“<sup>38</sup>.

Пошто *Дијалектика* преноси садржај Порфиријевог *Увода*, Аристотелових *Категорија*, антепредикамената и постпредикамената, њена терминологија је заснована на терминима садржаним у овим логичким списима, као што су пет Порфиријевих „гласова“, списак категорија, антепредикамената, термина који се у *Органону* налазе испред категорија и оних после категорија. Основни онтолошки појмови из Дамаскиновог списка преведени су веома успешно и граматички кореспондентно грчком језику: *ѡν*, партицип глагола бити (*εἶναι*) као *соуштъ* (данас најчешће *биће*, *бивсѡвујуће*, *бишѡјујуће*), *οὐσία*, термин изведен од партиципа женског рода истог глагола *οὐσα*, као *соуштъство*, раније и *соуштик* (данас *сушѡтина*, *бивсѡво*), а инфинитив глагола бити

<sup>38</sup> У византијској филозофији не унесе се никакве посебне новине у формални однос филозофије и теологије. Дамаскин само преноси општеприхваћену Аристотелову поделу филозофије, где теологија заузима место прве филозофије, односно метафизике. Прва филозофија назива се у Византији истинском или „унутрашњом“ филозофијом, за разлику од осталих филозофских дисциплина означених именом „спољашње мудрости“. Историјски гледано „прва филозофија“ добија хришћански темељ, а све претходне филозофије, у зависности од своје близине или удаљености монотеизму и платонизму, добијају своје место у хијерархији одређеној положајем „истинске филозофије“.





(εἶναι) као соуштыствовати и бытиє, обично превођен као *бив-сйвовање, бишак, биће, бишовање* и слично. Насупрот суштества као оног што има битије у себи, налази се *слочаи*, узгредност (συμβεβηκός), чији је основ у другоме, у суштини (соуштыство) које је *подљежештек* (ὑποκειμενον) узгредном (слочаи).

У објашњавању онтолошких појмова, у *Дијалектици* је дошло до помака значења у односу на Аристотелова одређења<sup>39</sup>. У *Категоријама* прво соуштыство (οὐσία) јесте појединачно биће (ὄν) а друго соуштыство врста или род првога тј. као оно опште и заједничко. У Дамаскиновом спису, међутим, прво соуштыство се именује термином *съставъ* (ὑπόστασις), док друго соуштыство, као оно опште остаје једино соуштыство. Даље се укида посебност природе (*кстыство*) као (соуштыство) да би се природа и оно „по природи“ изједначило са „истински стварним“ и општим тј. преосталом једном суштином (соуштыствомъ). Долази до још једног помака по коме соуштыство није соуштыство свих појединачних бића већ само ипостаси (*съставъ*) и једино тада јесте потпуно изједначено са природом (*кстыство*).

У *Дијалектици* је изгледа прво извршен помак у поимању суштине, од партикуларног ка општијој суштини, да би потом у поимање учествовања појединачног у општијем и суштинском био унесен помак са чисто духовног партиципирања појединачног на ипостасно (*съставъ*) тј. душевно-телесно учествовање појединачног у општијем. Такве измене су разумљиве с обзиром на контекст Дамаскинових учења о ипостасном Логосу (Слово) и на последице које би другачије поимање ипостаси имале по његову теорију иконе.

После поделе и одређења филозофије (набрајање више дефиниција филозофије), разматрања појмова соушты, соуштыство и слочаи, објашњења логичких појмова поделе и потподеле (дивизија и субдивизија), одређења тј. дефиниције (ὀρισμός – *оуставъ*) појма (ὄρος – *прѣдѣлъ*), Дамаскин излаже учење о пет Порфиријевих „гласова“ (предикабилије) за чије превођење је био потребан висок степен граматичког и логичког образовања. Термин γένος је преведен са *родъ*, што је остало неизмењено до да-

<sup>39</sup> Упор. С. Жуњић, *Дамаскинова дијалектика...* стр. 52.





нас, док је *εἶδος* εἶδος етимолошки адекватно преведена са *видь*, јер εἶδος има исту базу као οἶδα, перфект са презентским значењем (видео сам тј. знам) који је корадикалан са словенским *вѣдѣти*, *вѣмь*, *вѣси*, *вѣсть*, (виђено – сазнато). Разлика (διαφορά) је преведена са *разъньство*, а узгредно, акциденција (συμβεβηκός, од συμβαίνω – кључити, случивати се) са *случаи*, што би и данас одговарало, да реч случај није већ у употреби као превод Аристотеловог термина τύχη.

Након разматрања предикабилија, у *Дијалектици* следе антепредикаменти, односно синоними (*съименъна*), хомоними (*въкоупъимъна*), полионими (*многoименъна*), хетероними (*иноименъна*), пароними (*ѡнихъименъна*), којима се одређују односи између ствари и појмова. За разлику од Аристотеловог почетка *Кашегорија*, где се набрајају само три таква односа, у *Дијалектици* се наводи пет односа на начин на који су они одређивани у Платоновој Академији и касније у новоплатонистичким школама<sup>40</sup>. После излагања антепредикамената, наводи се десет Аристотелових категорија: *соуштьство* (οὐσία), *количьство* (ποσόν), *къ часоמוу* (πρὸς τί), *качьство* (ποιόν), *гдѣ* (поῦ), *когда* (πότε), *лежати* (κεῖσθαι), *имѣти* (ἔχειν), *творити* (ποιεῖν), *страдати* (πάσχειν). На крају Дамаскиновог списка налазе се постпредикаменти, тј. различити облици супротстављања (противречност, опречност...), врсте исказа (одречни, потврдни...) и основно учење о закључку, односно силогизму (*съвраник*). Осим логичких појмова, у *Дијалектици* се одређују и други филозофски и теолошки појмови, као што су ипостас (*съставъ*), личност (*лице*), у-ипостас, безипостасно, и слично.

Недостаци у тексту *Дијалектике* неретко проистичу из непознавања нијанси у изворном Аристотеловом учењу, полемика вођених у Академији и нерелевантна историја школске логику у Византији у шта је, међутим, и данас упућен само мали број стручњака. Иако има непрецизности како у изворном тексту, тако и у преводу (код одређивања појма и дефиниције, рода и врсте...), филозофска поглавља преносе елементарно логичко-филозофско искуство у српску средњовековну средину. Очигледно је да је намена дела била да упути читаоца у логику и

<sup>40</sup> Исто, стр. 56.





основне филозофске појмове без којих је немогуће напредовати у филозофском и теолошком образовању. Дамаскинов пројекат тротомног *Извора сазнања* као тростепеног пута у „истинску филозофију“ подразумева на првом степену логику и исправно дефинисање основних појмова као методолошку *conditio sine qua non*, да би се, након поступног изучавања разних мишљења ( $\alpha\rho\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\iota\varsigma$ ) и уочавања њихове нелогичности и произвољности дошло до предуслова за разумевање догматике.

Заслуга превода *Дијалектике* највише се огледа у формирању српске филозофске терминологије. Иако није била прво дело наше средњовековне преводне филозофије, *Дијалектика* је терминолошки најразвијенији спис наше средњовековне филозофије. Дамаскиново дело је често читано како у преводу тако и у оригиналу, више пута је преписивано и дотеривано, а прва три поглавља су независно поново преведена почетком XV века. Због извесног броја бугаризама у тексту претпоставља се да је аутор овог новог превода Константин Филозоф Костенечки, писац *Сказанија о њисменах* и *Житија десјоша Стефана*. Нови превод, који се ослањао на изворник различит од претходног, није унео никакво побољшање у погледу терминологије, па остаје нејасан разлог овог преводилачког подухвата. Ни преводиоци Дамаскинових списа из каснијих периода више се не ослањају на хиландарски превод, већ посрбљују руске преводе (Гаврил Стефановић Венцловић) или изнова преводе са грчког и латинског (еп. Дионисије Поповић, 1827). Преводећи *Дијалектику* и догматска поглавља, еп. Дионисије следи дух тадашњег српског језика и уноси измене у начин превођења неких основних термина. Тако је  $\delta\upsilon$ , које је раније превођено као *соуштѣ*, превео као *существо*, а  $\sigma\upsilon\sigma\tau\acute{\iota}\alpha$  (*соуштѣство*) преводи са *существо*. До ове промене је вероватно дошло зато што *соуштѣ* више није коришћено, осим у литургијским текстовима (нпр. васкршњи тропар). У намери да приближи превод филозофском језику свог времена, Д. Поповић је унео и друге сличне новине (*форма за образѣ* и др.), што је произвело сложену мешавину грчке, латинске и старословенске терминологије. Ове промене су наговестиле нов правац у развоју српске филозофске терминологије, чији је крајњи стадијум достигнут у преводу *Органона*. Преводећи Аристотелове логичке списе, Ксенија Атанасијевић користила је већ уобичајену латинску терминологију која





је скоро потпуно истиснула средњевековну српскословенску терминологију (*суйсѣианицѣа* за *соушѣство*, *субјекати* за *подљекештѣк*, *дефинициѣа* за *оуставѣ*.)

## Паламино разликовање суштине и уделовљења

Основна теза *Ареопагијских сѣиса* и кападокијског учења о немогућности сазнавања Бога наглашена је и у учењу Григорија Паламе<sup>41</sup>. Поновно разматрање ове теме покренуто у византијским универзитетским и монашким круговима након дуготрајних спорова о исихастичкој пракси „умне молитве“ и могућности виђења божанских уделовљења (*ἐνέρχεια*), довело је после разраде и усавршавања појединих формулација, до сложеног али прегледног текста *Исѣовѣдања ѣ православне вере*, прихваћеног на Цариградском сабору 1351. године.

Посебност Паламиног учења огледа се у теоријској артикулацији традиционално монашког схватања обожења и виђења божанске светлости, нестворене али различите од божанске суштине. Образлажући разлику између *сушѣине* (*οὐσία*) и *енергије* тј. *у-деловљеносѣи* (*ἐν-έρχεια*), Палама се користи појмом *дејство* тј. *уделовљеносѣ* (*δѣиство*), детаљно разрађеним у Аристотеловој филозофији, јер он омогућује разумевање односа између онога што може, тј. има *можностѣ* (*δύναμις* — *сила*) да буде нешто (неки облик), али не мора, и онога што је у свом облику, односно уде-

<sup>41</sup> Григорије Палама (1296-1359) рођен је у сенаторској породици (цела породица са послугом повукла се у манастир 1316), на двору Андроника II стекао је образовање, отишао на Атос, где је изучавао теологију и прихватио исихастичку монашку праксу, да би неко време провео као игуман манастира Есфигмен, и овлашћени представник светогорског монаштва у спору са Варлаамом. Иако је на сабору 1341. прихваћено исихастичко учење, Палама је, пошто је јавно осудио државни удар у коме је учествовао и патријарх, екскомунициран 1344. заједно са својим следбеницима, упркос лојалности владарском дому Палеолога. После победе и ступања на престо великог доместика Јована Кантакузина, патријарх је смењен, Палама рехабилитован и хиротонисан за солунског архиепископа, да би коначно, на цариградском сабору 1351. његово *Исѣовѣдање ѣ православне вере* било прихваћено као званичан текст православне цркве. О Григорију Палами и исихазму вид. Г. Острогорски, *Свѣѣогорски исихастѣи и ѣихови ѣроѣивници*, Саб. дела V, 203-223, А. Јефѣић, *Пролегомена за исихастичку гносеологију и Живи и истѣински Бог Свѣѣог Григорија Паламе*, Филозофија и теологија, Врѣачка Бања 1994, Ј. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris 1959, Ц. Мајендорф, *Свѣѣи Григорије Палама и ѣ православна мисѣика*, Београд 1983.





ловљености<sup>42</sup>. Пренесено у контекст исихастичке теорије, несазнајна божанска *суштина* као праузрок има *можност* за различите, човековом знању доступне, врсте *уделовљености*, као што су само Оваплоћење или нестворена „таворска“ светлост виђена приликом исихастичке молитве<sup>43</sup>. Сазнавање божанске светлости не подразумева познавање божанске суштине – која је, по *Ареопагитским списима*, несазнајна и надсазнајна – већ сазнавање уделовљености захваљујући можности суштине (а “Бог је све-моћан“, *III њисмо Акиндину*) да преко уделовљења буде доступна у делу (ἔργον).

Критикујући Паламино учење, Варлаам је оспоравао нествореност и вечност божанске светлости, јер, по његовом схватању, нестворена је само божанска суштина<sup>44</sup>. Ако се прихвати да је светлост нестворена, онда је она сама божанска суштина, што подразумева да је виђење божанске светлости исто што и виђење саме божанске суштине, а исихастичко учење по својим последицама истоветно са учењем Томе Аквинског<sup>45</sup>:

<sup>42</sup> Вид, Аристотел, *Метифизика*, 1002b 32-1003a 5 и даље.

<sup>43</sup> Исихазам (од исихија – тиховање, тишина, *молчашје*), у XIII и XIV веку широк је и утицајан монашко-црквени покрет у византијском свету. Тај покрет комбинује киновитски и анахоретски начин монашког живота, наглашавајући како непрестано практиковање умне молитве појединца – што може али и не мора укључивати и одређену психосоматску технику, тако и обавезно учење у литургијском животу заједнице. По исихастичком учењу, монашка пракса омогућује преображавање човека испољеног у обожењу, односно просветљењу, захваљујући виђењу божанске светлости. Извори исихазма су посведочени још у V веку, а учење се темељи на искуству источног монаштва, посебно синајске школе (VII век) и делу Симеона Новог Богослова (XI век).

<sup>44</sup> Варлаам Калабријски, грчки монах из јужне Италије, око 1330, дошао у Цариград, где је, с обзиром на своје високо образовање, добио катедру на Царском универзитету и држао циклус предавања о *Ареопагитским списима*. Као представник византијске Цркве, учествовао је у преговорима са папиним изасланицима о уједињењу Цркве и на двору Бенедикта XII у Авињону. Варлаам је у Цариграду учествовао у научној дебати, некој врсти академског двобоја, против чувеног историчара Никифора Григоре, да би претрпевши пораз (о чему су одлучивали слушаоци – поротници), отишао у Солун, где се упознао са исихастичком праксом. У спору са Григором Варлаам је истицао важност силогизма за разумевање богословских и филозофских учења, док је Григора одбијао да прихвати Аристотелов ауторитет фаворизујући Платона и инсистирајући на недовољности силогизма као помоћног логичког средства за решавање основних филозофских питања. По Григорином мишљењу, само су Латини, непросвећени у вишим сферама духа, могли да преувеличавају значај силогистичког метода. Касније, међутим, после Варлаамовог пораза у спору са Григоријем Паламом, Григора је наставио да критикује исихасте, док и његово учење није одбачено на сабору 1351. Иначе, о питањима исихазма одржано је шест саборских расправа (вид. Г. Острогорски, *Светогорски исихастички и њихови претходници*, Сабр. дела V, стр. 210-211). О Варлаамовој примени силогистичког метода вид. S. Yiagazoglou, *The Demonstrative Method in the Theology of St. Gregory Palamas*, The Fifth International Conference of Greek Philosophy, Samos-Patmos, 1993, str. 6-8.

<sup>45</sup> Упор. V. Losky, *The Vision of God*, Faith Press, 1973, стр. 10-11, 16-17.





„Тома, и свако ко резонује као он, сматра да нема ништа што не би било доступно људском уму.“ (Paris gr. 1278. fol. 137)

Са друге стране, пошто је само божанска суштина нестворена, онда светлост виђена приликом молитве није нестворена таворска светлост, што доводи у питање атонску монашку праксу. Пошто су се Палама и Варлаам подједнако позивали на *Ареопагитске списе* наглашавајући несазнајност божанске суштине, њихов спор се свео на разликовање суштине и светлости, тј. уделовљености. Варлаам и његови следбеници су порицали могућност таквог разликовања тврдећи да се тако нарушава јединство једноставности божанства и уводи „други“, „нижи“ Бог, на шта је Палама одговарао да се мноштво Божјих произлажења (*πρόοδοι*) и пројава (*ἐκφάσεις*) не дотиче јединства Бога, који је изнад целине и дела:

„Доброта није један део Бога, Мудрост други, Величанственост и Промисао нешто треће. Бог је потпуна Доброта, потпуна Мудрост, потпуна Промисао и потпуна Величанственост. Он је један, без дељења на делове, али поседујући у себи сваку од ових енергија (у-деловљења). Он се у свакој од њих потпуно открива, јединствено, просто и нераздељиво својом присутношћу и делатношћу.“ (Г. Палама, *Дела II*, Солун 1966, стр. 209)

Ако се не прихвати учење о божанској суштини и божанским уделовљењима, онда не постоји никаква веза између Бога и света, јер би, тврди Палама, такав Бог био неudelовљујући (*ἀνενέρητον*) и не би се могао назвати Творцем, пошто оно:

„...што нема никакве можности или уделовљености, нити уопште јесте, нити нешто јесте.“ (*Дела*, 1, 298)

Порицање разлике између суштине и уделовљења имало би, као крајњу последицу, дакле, атеистичко становиште.

Најзначајнија термиолошка дистинкција за разумевање Паламиног учења јесте појмовни пар *можности* – *уделовљености*, јер суштина је та која има можност да одређеним чином нешто





уделови. Сама можност је способност за уделовљење, јер Палама, следећи Григорија Назијанзина, даље разликује оног који има хтење (хотећи) као сталну можност, и само појединачно хтење, којим се извршава уделовљење, односно можност рађања (код рађајућег) и уделовљеност рађања као дела. Суштина је преко можности покрећућа (κινούμενος), а сам чин као кретање (κίνησις) на крају јесте уделовљење. (*Дела III, 384, 5*)

Паламино разликовање суштине и уделовљености, засновано на континуитету учења црквених отаца, а нарочито Кападокијаца и Максима Исповедника, има последице на разумевање евхаристије као централне теме православног богословља и основне црквене праксе<sup>46</sup>. Исихастичко наглашавање важности монаштва као критичке снаге друштва и доследно инсистирање на непопустљивости према неправославним политичким притисцима трајно је одредило источнохришћанску друштвену свест, не само због политичке снаге овог покрета већ и зато што је византијска мисао у исихазму добила свој завршни облик.

Паламино *Исјоведанье ѱравославне вере* налази се у више његових списа (писмо кир Дионисију 1344, VIII беседа, у зборницима саборских одлука), да би, прочитано и потврђено на великом Цариградском сабору 1351. године, постало и званичан документ. Исихастичко учење је још у XIV веку прихваћено у Српској цркви, а текст *Исјоведанья*, поред других Паламиних списа, преведен и често преписиван<sup>47</sup>. Исихизам је извршио снажан утицај на развој српске средњевековне књижевности и ликовне уметности. Видљив је већ код Доментијана и Теодосија, мада је нарочито утицајан у делима Данила Пећког, монаха Јефрема, Силуана и инока Исаије, да би и даље, највише због делатности *синаиѿа*, вршио утицај како на црквену и државну хије-

<sup>46</sup> Ако би се одбацило разликовање суштине и уделовљења, и сам чин евхаристије би постао несхватљив и противречан:

„Пошто човек може да се причешћује Богом и пошто је надуштинска суштина Божија потпуно недоступна за причешћивање, онда ту постоји нешто између непричасне суштине, и оних који се причешћују, што им ипак омогућава да се Богом причешћују.“ (*Тријада III, 2, пар. 24, стр. 687.*)

<sup>47</sup> Српскословенски превод је сачуван у више преписа (рукопис 80 из 1469, *Зборник Владислава Грамаиѿика*, Архив ЈАЗУ, 562-564, *Хиландарски рукопис* 469, крај XV века, 182-185, рукописи 82 и 83 Бугарске академије наука, XVI век, 301-4 и 67-69) и вероватно у још неким рукописима по манастирима или страним библиотекама и академијама, Вид. *Исјоведанье ѱравославне вере*.





рархију, тако и непосредно на народ<sup>48</sup>. Зато су, поред *Ареопагијских списа*, текстови Григорија Паламе незаобилазни у разумевању не само тадашње мисли и естетике већ и државне и друштвене свести средњевековне Србије.

## Византијска филозофија и литургијска пракса

Велики преводилачки подухват на ревизији превода како најважнијих богослужбених списа (Јеванђеља, апостола, псалтира), тако и текстова пресудних за развој српске филозофске мисли, непосредно је везан за литургијску реформу започету у првој половини XIV века. У српским скрипторијима у Хиландару и другим манастирима превођени су текстови са грчког језика, редиговани и прерађивани старији преводи и изналажена нова, најчешће адекватнија терминолошка решења. Посебно важна карактеристика овог научног пројекта покренутог за време владавине краља Стефана Милутина огледа се у снажном исихастичком утицају. Атонска духовност утиче како на стил и метод кодификовања сакралних текстова, тако и на српску преводилачку школу, која прихвата строг, иконографски веран приступ приликом превођења најсложенијих византијских текстова.

Да је превођење филозофских текстова било укључено у једну целовиту научно-образовну реформу, указује и избор литературе. У почетку су превођени само информативни школски прегледи (као што је *Припрема* Теодора Раитског), да би у четрнаестом веку дошли на ред списи енциклопедијског карактера (Дамаскинов *Извор сазнања*), сабрана дела (*Ареопагијски зборник*) и актуелни текстови као што је Паламино *Исјоведање њравославне вере*. Плански приступ има и дубљи унутрашњи смисао, о коме су организатори преводилачког рада очигледно водили рачуна.

Према византијској методологији, чије су основне карактеристике систематичност и доследност, разумевање „истинске

<sup>48</sup> Вид. А. Радовић, *Синајити и њихов значај у живојоу Србије XIV и XV века*, Споменица о петстогодишњици манастира Раванице, Београд 1981.





филозофије“ предусловљено је превазилажењем претходних степена у лествици сазнавања. За схватање догмата као завршних израза катафатичког промишљања потребно је прво, према препорукама највећих ауторитета (В. Велики, Г. Ниски, Ј. Дамаскин...), дисциплиновати мишљење на списима из античке логике и филозофије. Пошто и основни догматски искази остају непрозирни без претходног упућивања у сложену платонистичку и аристотеловску терминологију, разумљива је потреба да се у XIV веку, поред догматских, преведу и филозофска поглавља Дамаскиновог *Извора сазнања*, пресудна за формирање српске средњевековне филозофске терминологије.

Осим већ назначених одлика српске, односно византијске филозофије (систематичност, доследност, испосредованост античком филозофском терминологијом), требало би навести и верност оригиналу. Ауторска оригиналност у данашњем смислу те речи за византијски свет у строгом смислу не постоји. Изворном се може сматрати само једна јединствена непромењива истина, док се аутори, синтетишући претходна достигнућа, мање или више њој приближавају адекватношћу свог начина изражавања парадигме. Непотпуност, неадекватност у терминима и преводу и произвољност у тумачењу у византијској интелектуалној јавности схвата се као израз снажне партикуларне (само)воље карактеристичне за варварски доживљај света. Због поштовања аутентичности ауторства и тежње ка верном тумачењу, разумевању и преношењу предања, византијски метод тумачења је уграђен у саме темеље источнохришћанског начина мишљења.

Синтетисање непосредних духовних искустава у јединствен нормативно формулисан етички систем, аналоган догматском систему уобличаваном и прерађиваном на основу катафатичких одређења апофатичког опита, најадекватније је изведено у аскетским списима, међу којима *Лествица* заузима посебно место. Узрок велике популарности *Лествице* првобитно намењене искључиво монасима, треба у српској средњевековној држави тражити у посебној наклоности владарског дома и двора према овом строгом аскетском приручнику. Зато је овај спис постао путоказ и идеални модел према коме се равнао средњевековни читалац упућујући се у типологију искушења и врлина ис-





тражену у најповољнијим условима потпуне посвећености стицању добродетељи. Међутим, већина мирјанских ситуација сводива је на аскетску феноменологију, поготово у ванредним околностима. Применљивост аскетике на свакодневни живот нарочито је изражена у војном сталежу, из ког потиче и владарски дом, због чега монашки идеал није везан само за манастир (према примеру светог Саве), већ је постављен као идеал коме би сви требало да теже (према примеру светог Симеона – Немање), што је у средњем веку и на унутрашњем нивоу поткрепљивало државни идеал сагласја (симфоније) Цркве и Државе.

Филозофски текстови су у Србији често преписивани и прерађивани, али тешко је стећи увид колики је био њихов удео у формирању или артикулисању друштвене свести средње-вековне Србије. Због сложености теоријског нивоа ових списа изучавање филозофије било је ограничено на уске манастирске, дворске и градске кругове. Међутим, најснажнији чинилац у утицају византијске мисли на друштвену праксу средње-вековне државе јесте литургија, као централни друштвени догађај заједнице.

Реформом литургијских текстова терминологија преводне литературе врши посредан утицај на живот средње-вековног српског друштва. Са друге стране, ти списи имају актуелну важност у разумевању саме евхаристије, из чега проистиче потреба за схватањем небеске, црквене и државне хијерархије, нарочито очигледна у време исихастичког спора<sup>49</sup>.

У самим литургијским списима већином молитвеног карактера (непосредно обраћање Богу) налазе се онтолошке формулације као што су *Вѣрѡю, тј. Исповѣданіе вѣры (Символ вере), Достоинно и праведно (Достојно и њраведно), Твоа ѿ твоихъ тебѣ приносаше ѡ всѣхъ и за вса (Тебе од твојих њриносећи због свега и за све)* кључни за разумевање литургије и незаобилазни у схватању византијске мисли. Иако су византијски филозофски текстови засновани на логичкој аргументацији и терминолошкој прецизности, у каснијим временима, након пада православних држава због слабљења образованости, дошло је до поједностављивања у разумевању византијског учења и превиђања логичко-појмовних

<sup>49</sup> О литургији у византијском свету вид. Ј. Мајендорф, *Литургија: ошкривање византијског ума*, Беседа, 3-4, 1992, 133-143.





разграничења, што је дало за право снажењу интуиционистичких тенденција у српској филозофској мисли. Овај смер, снажно заступљен у каснијој српској филозофској мисли, укоренио се из историјских разлога, јер је у политички нестабилним временима, када није било могуће адекватно образлагати догмате, одиграо важну улогу у одбрани православне вере, што му је дало дугорочнији легитимитет. Тако је запостављање једног дела византијске мисаоне традиције (логичка доследност, термилошка прецизност) у корист другог (дијалектичност и мистика) довело до дестабилизовања јединства византијског филозофског мишљења.

Када се византијска филозофија схвата као „филозофија парадокса“ и интуитивних доживљаја, онда се једна филозофија система, реда и прецизности преокреће у мисаону анархију која, у најбољем случају, може да доведе до хришћанског егзистенцијализма. Зато је за правилно схватање наше мисаоне баштине од пресудног значаја поновно превођење средњевековних филозофских текстова. Тек када се стекне увид у нашу средњевековну преводну литературу и изврши анализа термилошких решења стећи ће се услови за целовите текстове о историји средњевековне српске филозофске мисли који ће моћи да превазиђу оквири информативних прегледа. Међутим, разумевање, интерпретирање и рефлектовање прошлости своје филозофије нема само историјско-културолошку вредност. Та рефлексивност повесности не спада искључиво у интерес историчара филозофије, већ је од ширег значаја, јер тек схватањем историје мисаоног развоја могу се разумети и предуслови савремене интелектуалне и друштвено-политичке ситуације.

*мр Борис Милосављевић*