

Проф. др Александар М. Петровић,

Универзитет у Приштини,

Филозофски факултет

Катедра за философију

aleksandar.petrovic@pr.ac.rs

Оригинални научни рад
Српска академија
образовања
Годишњак за 2019. годину
УДК: 37.012
стр. 239-258

ПРОСВЕТНИ ДОПРИНОСИ ПРЕВОДИЛАЧКЕ ДЕЛАНОСТИ ИНОКА ИСАИЈЕ У СРБИЈИ, ОКО МАРИЧКЕ БИТКЕ

***Апстракт:** Превод на српскословенски језик Збирке радова Дионисија Ареопажита /тзв. *Corpus Areopagiticum*/, сачинио је монах српског порекла (највероватније са Космета) Исаија, завршавајући га након Маричке битке 1371.г. Остављајући запис уз тај превод у виду сведочења о великом страдању Срба у то време, он је показао и однос ондашњег образованог и умног човека према савремености. Осврти на Исаијин преводачки подухват, који су се састојали из напора да се докучи настојање верног превођења ове збирке списа језички и појмовно на свој језик, као једне од најсложенијих збирки дела византијске књижевности уопште, претпостављали су и познавање културне историје његовог времена. С тиме је дошло до обогаћивања српскословенске духовне лексике, кроз разумевање синтаксе по узору на грчки језик, а са тиме и давања посебног доприноса просветној средњовековној култури Срба. Од тог великог културног полета у Милутиновој косметској Србији и остали словенски народи преузимали су добра тог његовог просветног подухвата, уграђујући га у своје културно наслеђе, тако да му је значај изузетан.*

***Кључне речи:** Дело Дионисија Ареопажита, Преводилац Инок Исаија, Спекулативни преводачки појмови, Српскословенска просвета, Културни и духовни изрази*

Уобичајена школска и педагошка истраживања обично су се протеклих деценија код нас мимоилазила са крупном чињеницом постојања средњовековне мисаоне и преводачке активности наших предака. Она полако почињу да се надограђују у сазнањима и са јачањем транспарентности око садржаваних верских, философских и научних претпоставки у њима, са чиме се гради и потпунија представа

о мисаоности наших предака, која засигурно није занемарива, јер подупире достојанство и указује на смисао ондашњег, као и данашњег бављења духовним подручјима културе. Као пример за такву духовност може да послужи и човек српског XIV века са простора Косова и Метохије, светогорски калуђер, писац и преводилац, познат и као Инок Исаија, Старац Исаија или Исаија Серски. Изузетност везана за његову личност је знатна по питању појма образовања и заслужује да му се посвети дужна пажња.

Исаијино житије, које је написао непознати ученик, сачувано је у препису из прве половине XV века, а и данас се чува у манастиру Хиландар (бр. 463, листови 90а-97б).³⁵ Захваљујући постојању тог важног документа, из њега можемо да сазнамо како је рођен почетком тог XIV века у српској области Лиман (што може да значи област данашњег Липљана на Косову и Метохији (или мање вероватно са Лима око манастира Милешеве)).³⁶ Опис живота садржи и поучну дескрипцију, по којој знамо да је прво образовање стекао у српској, вероватно властелинској породици из које је потекао,³⁷ а након тога и оно до ког је могао да дође на двору нашег учености и хришћанској духовности склоног краља Милутина (1282-1331). Казивања се настављају о томе како се на служби није дуго задржао, него се упутио у манастир Светог Јоакима Осоговског у Сарандопору (код Криве Паланке у данашњој Македонији, на Осоговским планинама). Вероватно је да се тамо упутио због озбиљнијих изучавања основних појава људског постојања, и уопште духовних садржаја, који дају смисао човековом односу према Светотројичном Богу, као Искону свега што јесте. Она по својој природи, на удаљености од дворских превирања, боље успевају. Забележено је како је тамо обукао монашку

³⁵ Превод и напомене др Димитрија Богдановића на савремени српски језик тог житија на старословенском, објављен је у: *Шест писаца XIV века, /Стара српска књижевност у 24 књиге, књ.10/,* Просвета, СКЗ, БГД, 1989, стр. 91-97. Спис је први пут објављен у: Нићифор Дучић, *Старине хиландарске, Гласник српског ученог друштва* 56 (1884), 63-77., а Инок Исаија се спомиње и у житију св. Патријарха Јефрема од Еп. Марка.

³⁶ Историјски извор каже: «Овај преподобни и свагда спомињани блажени отац наш Исаија добио је рођење и васпитање од српске земље која се зове Лиман. Родио се за време благочастивог и христољубивог самодршца све српске земље и подунавске и приморске и арбанашке, светога краља Уроша, од благородних и благочастивих родитеља, оца Георгија и матере Калине...» /Житије старца Исаије, *Шест писаца XIV века, Стара српска књижевност у 24 књиге, књ.10, Просвета, СКЗ, БГ, 1989.* (прев. Д. Богдановић), стр. 91/.

³⁷ Ту такође сазнајемо како: «И васпитан би овај дечак и научен књигама, јер су га родитељи његови много волели и хтели да га предају у двор царев...» *Исто,* стр. 91/.

ризу и примио монашки чин, да би се нешто пре 1330. г., одатле упутио на Свету Гору, где је неговање теорије као изградње спекулативног мишљења са одговарајућим становиштем било уобичајеније, неголи што се обично прихвата или признаје.³⁸ Теорија као `светлолико посматрање` је осмишљавала ствари, јер је происходила из деловања, из кретања до крајњих источника затицаног света живота.

Инок Исaiја се подвизавао у српском манастиру Хиландар, грчком Светом Павлу и руском манастиру Светог Пантелејмона (где је по некима био и игуман), обнављајући их уз обилну помоћ цара Душана. Уз ово је важан и податак из његове свештеничке праксе, да је учествовао у успешном измирењу српске и грчке Цркве 1375. г., те да се недуго после тога упокојио (вероватно у Хиландару), остајући познат и из повеља цара Душана из тог времена, као светогорски духовник и обновитељ манастира. Више пута је као признати духовник и дипломата боравио у Србији, углавном у Серској области, која је тада била централна српска област по културним прегнућима, са развијаном преписивачком, преводилачком и сликарском делатношћу.

Ваља подсетити да се у Византији у то време, на стадијуму вишег образовања као просветне парадигме, изучавала и философија као логика знања и вештина, која је дијалектичком методом обухватала и граматiku и реторику. Преузимање склопова знања науке о мишљењу и језику, подразумевало је још од патристичких времена припрему за овладавање теолошким садржајима, према старој формули Колимента Александријског из «Шареница», да је: «Мудрост господарица философије, као што је философија господарица припремних наука» /*Стромата*, 1,30, 1/. И сјајни руски научних Прохоров је указао на

³⁸ У слично време се на Светој Гори подвизавао и св. Григорије Синаит, који је имао силан утицај на бугарско и српско монаштво, а за кога његов ученик Калист пише: «...старао се да нађе руководиоца у ономе о чему није успео да прочита у књигама божанског Писма, или чему духовно није био од некога научен од духоносних и божанских отаца и учитеља. Размишљајући сам са собом, он је схватао да као што је научен делању, тако ће бити научен да тачно прође и посматрање, тј. тиховање и дејствену молитву... Уистину, на њему, преко његових дела остварио се и став да „делање јесте успон ка сагледавању“. И налазећи се као бивање тела по ономе што јесте, он је зацело био подстакнут божанском тежњом и није сасвим престајао да светли оним праведнима, у складу са светом речју која каже: светло праведнима увек (Прич. 13, 9). На питање ученика и моје, тај познати човек вечног и блаженог сећања, као онај који је посебно волео истину и ценио је изнад свега, каже: „онај који у духу узлази према Богу као у неком огледалу сагледава сву твар светлолико, било у телу, било без тела; не знам, како је говорио велики Апостол (2 Кор. 12, 2), све док какво нерасположење, које настане у то време, не обустави долажење себи.“ /Преп. Григорије Синаит (2009), Сабрани списи I: Аскетска дла, Београд, Отачник, стр. 166; 168/

изузетне опште-културне резултате који су у тој области били достизавани, акцентујући подухват Инока Исаије, који је за серског митрополита Теодосија (а налогом цара Душана), најкасније 1371., превео збирку дела (Псеудо)Дионисија Ареопагита са грчког на српскословенски језик. Преводећи и дидаскалије које су касније дописивали Св.Максим Исповедник и Јован Скитопољски, он је придодао и врхунске просветне напоре у промишљању пуноће ове идеје.³⁹

Велики културни допринос дат је и записом преводилачке аутореклесије, на који је код нас први снажно скренуо пажњу одлични Ђорђе Трифуновић. Његов ламент над поразом Срба код Черномена, на реци Марици, истовремено је и историјско сведочанство о карактеру те битке од једног савременика.⁴⁰ Ипак, његов превод *Дела Дионисија*

³⁹ Упор. Hans Urs von Balthasar, *Das Scholien des Johannes von Scytopolis, u Scholastik* 15, 1940, 16-38; (и у додатку *Kosmische Liturgie 2., Auff., Einsiedeln*, 1962, стр. 644-672, под насловом: *Das Problem der Dionysius-Scholien*). Он се позвао на "тумачења Псеудо-Дионисија после 512. године" и закључио о вероватноћи настанка списа око 532. године. Међутим, Балтазарова тврдња да су Псеудо-Дионисије и Јован из Скитопоља једна иста личност је неприхватљива, али је прихватљиво да је Јован Скитопољски познавао философску средину /углавном новолатононску философију Прокла Дијадоха/, са којом је Дионисије био у интерној атмосфери размишљања.

⁴⁰ Тај стилски одмерен и лепо дат запис о поразу српске војске, након 1371. г. био је релативно често опсервиран у књижевним и историјским расправама, а отац Атансије приближио га је савременом српском језику на упечатљив начин: «...Књигу ову Светога Дионисија у добра времена почех, када божанствене Цркве и Света Гора, подобно Рају, цветаху као неки врт код извора увек напалан. Сврших пак њу у најгоре од свих злих времена, када гњевом (Својим посети) Бог хришћане западних (=српских) крајева. И подиже деспот Угљеша сву српску и грчку војску и брата свога Вукашина краља и друге многе велможе, негде до 60 000 изабране војске. И пођоше у Македонију на изгнање Турака, не расудивши да се гњеви Божијем нико не може супротставити. Њих пак не изгнаше, већ сами од њих убијени бише, и тамо кости њихове падоше, и непогребени остадоше, и веома велико мноштво једних од оштрица мача умреше, а други у ропство одведени бише, неки пак од њих утекавши, дођоше. И толика невоља и зло љуто облише све градове и крајеве западне (=српске), колико ни уши слушаше, нити очи видеше. После убијања овог храброг мужа, деспота Угљеше, просуше се Исмаиљани (=Турци) по читавој земљи (Српској) као птице по ваздуху. И једне хришћане мачем клаху, друге у ропство одвођаху, остале смрт прерано поже, а који смрт избегоше, глађу погубљени бише. Јер таква глад би по свим крајевима, каква не би од створења света, нити после такве, Христe милостиви, да буде. А које глад не погуби, њих, допуштењем Божијим, вуци ноћу и дању нападајући, јеђаху. Авај, тужан приказ бејаше видети! Оста земља од свих добара пуста: и људи, и животиња, и других плодова. Јер не беше кнеза, ни вође, ни наставника међу људима, ни избавиоца, ни спасиоца, већ све испуни страх исмаиљански, и

Ареопагита (уз изузетак радова Прохорова и још неколико сјајних студија Ђорђа Трифуновића), није довољно уважаван, и на њега није обраћана нека већа пажња у претходном веку. Такође је зачуђујуће и то, да смо поузданија сазнања о његовом преводилачком подухвату добили захваљујући руском конзулу у Босни, Александру Фјодоровичу Гиљфердингу (Национална библиотека Санкт-Петербург, Збирка Гиљфердинг, бр. 46.21), који је 1857. г. нашао раскупусани рукопис превода Ареопагитових списа на словенски језик код запуштеног манастира Светих Арханђела. Каснијим анализама испоставило се да је то препис превода Инока Исаије без прве главе списа *О небеској јерархији*, као и без његовог записа о поразу српске војске на Марици, па је истраживање о улози и значају његове личности покренуто заправо у Русији и тамо је пронашло и највише одјека. Код нас је тек 1884. у *Гласнику српског ученог друштва* архимандрит Нићифор Дучић објавио његову биографију, са чиме је и код нас поновно почело занимање за ову изузетну личност у култури нашег 14. века. Дотле се вероватно држало, да је то уско калуђерски богоугодни посао, значајан само за уже црквене кругове, којима је он по дужности био обавезан да удовољи, и који се не тиче много ширих културних потреба. А опет је извесно, да је било много монаха у то време, којима дужност баш и није налагала да се лате таквог подухвата, јер он очито подразумева и оспособљеност за лингвистичку инвентивност и креативност.

У обичајним мњењима одомаћен је став да разматрања, расправљања или пак преводи излажу човека неисплативим напорима (чак и могућем застрањивању). Такође је уврежено мњење, да нешто старо готово миленијум и по, тешко да још нешто може да каже савременом читаоцу који тражи `вазда нешто ново и невиђено`. И ново и невиђено је увек оно о чему нисмо довољно обавештени, или ако смо то и чули и видели, то нисмо и довољно упознали. Па и не може се рећи да је *Збирка Ареопагитових дела*, *Corpus Areopagiticum* или *Corpus Dionysiacum* код нас баш сасвим позната, а то је ипак нарочита збирка списа, тако да њен превод у четрнаестом веку на језик мањег европског народа значи и посебан културни догађај (барем за тај народ). Утолико се ваља сложити са тезом да Ареопагитова дела по свом карактеру спадају у најзагонетније и најјутицајније писане споменике првих

срца храбра јуначких мужева претворише се у најслабија женска срца. У то време, мислим, и српске господе седми род крај прими. И ваистини живи тада блаженим називаху раније умрле. И верујте ми, не ја, који сам незналица у свему, већ ни онај премудри међу Јелинима Ливаније не би могао писањем представити невољу која постиже хришћане западних (=српских) крајева.» /Еп. А. Јевтић, Бог Отаца Наших, Београд: Света Српска Царска Лавра манастира Хиландар, 2000, стр. 189-190./

векова хришћанства уопште. За њено разматрање има много разлога. Настала су највероватније у другој половини 5. века, а аутор им није познат (неки сматрају да је то био Сиријац Петар Ивер, који је писао под псеудонимом Дионисија Ареопагита, члана атинског Ареопага (постао хришћанин у 1. веку /ДАп 17, 17-34/, и вероватно био и први Атински епископ). Та теза о ауторству Петра Ивера, коју је промовисао грузијски научник Ницубидзе, а са којом ни Алексеј Феодорович Лосев није био начисто у предговору свом преводу списка *Првооснови теологије* новоплатоновца Прокла Дијадоха, осамдесетих година прошлог века, показала се као неодржива, мада много аргумената иде у прилог тези да се иза присвојеног имена ипак највероватније крије неки сиријски калуђер.

Натпис са Ареопага - `Непознатом Богу` - тако је добио и писмено именоване које је назначило епохалност хришћанске идеје. Историјска есхатологија на коју указује значај теофаније у будућности (/хришћанске теургије или сазнајног и душевног култног суделовања у назначеним Светим Тајнама Светог Писма/, у основи се није мењала. Она се односи и на ту, могуће је по пореклу платоновску форму, јер је у Ареопагитовим списима попримила изричит хришћански карактер. У ширем философском смислу то би могло да се сагледа и као својеврстан израз рудиментарније «Науке логике» (Хегел), а дакако и мисаоне или «слободне теургије» (за коју је у `Сребрном веку` Русије пледирао и велики мислилац Владимир Соловјов), на путу поимања и исказивања суштаства кроз Апсолутну Личност или ипостаз/сопство Сина Божијег и Господа нашега Исуса Христа. У сваком случају, умни дух је тако у јужнословенском ареалу добио несвакидашњи погон и кренуо да кваса, сазревајући за будуће културно-историјске подухвате, како је то приметио и учени и проницљиви руски научник Прохоров. Питање ауторства ареопагитске збирке дела није се постављало подруг времена, а проблематизовало се тек са потребом да се о самом аутору сазна више биографских елемената, што се такође показало поприлично безуспешним. Сам писац се намерно трудио да говори о апостолима као својим савременицима, да би се у доба ренесансе јавила сумња у његов идентитет (Георгије Трапезунтски, Теодор из Газе на Истоку, на 5 Западу Лоренцо Вала, Еразмо Ротердамски), а која се и касније потврдила као сасвим оправдана у контексту касније спровођених, ширих историјско-филолошких истраживања. То да идентитет аутора не може да буде онај Дионисија Ареопагита из првог века након рођења Христовог, да се сагледати кроз изнешену аргументацију спроведену у многим разматрањима, а која се може свести на неколико важних тачака. Богослужбени поредак описан према његовим наводима, показао се у каснијим критичким анализама да је познијег настанка од

времена I века, а и монаштво које је помињао појавило се тек у III веку (организовано тек у IV након Р.Х.), из чега је савим јасно да аутор није писао пре тог времена. Такође, и његова употреба појмова је карактеристична за каснији развитак црквених учења, претпостављајући терминологију хришћанских Отаца Цркве која се развијала и из дијалога са грчком философијом, али у каснијем периоду.

Мисаоно и литерарно надахнуће има своју подлогу у новоплатонизму, а извесна теоријска зависност од ставова новоплатоничког философа Прокла Дијадоха (410-485), унеколико је очита и у мисаоним склоповима, мада је често и нападно наглашавана. На равни позноплатоновских теологумена и размишљања о суштинама, његов опус је обојио платоновски категоријални апарат хришћанском колоратуром, указујући на оне аутопсихне хоризонте, ка којима је заправо све време и тежила мудрост код већине новоплатоновских философа (према намери успостављања тзв. `више теургије`, кроз тежњу виђења Тројичног Бога аутопсихно /*ἀυτόψεια*, *de visu*, `властитим очима`/, која је постављала и крајњи циљ митолошких разматрања и митотворачких амбиција новоплатонизма, у односу на који је хришћанско виђење `сједињавања са Богом` на основу сведочанстава Мојсија Боговидца, као и потоње наде пружене Благом Вешћу, и психолошки и пнеуматолошки реалније, а са одгушеним и трансформисаним егоитетом, може се рећи и далеко узвишеније).

Сукоб паганства и у Римско царство институционално уведеног хришћанства, окончан са Едиктом о толеранцији цара Константина 333., након спорадичне епизоде са повратним ударом цара Јулијана Одступника (361-363), завршен је са фактичком превлашћу хришћанства, које се отада историјски много не мења (уколико се изузму краткорочни периоди међуцрквених сукоба и просветитељске атеизације са комунистичким богоборством). Такође, постоји и поприлично разрађена теоријска опција о сусретима и продуктивним дијалозима са философима оног времена, који нису увек били без заједљивих реплика, али који су засигурно доприносили узајамном разумевању становишта и унапређивању мисаоне културе, како год да ти видели..

Сам *Ареопагитски опус*, онакав какав нам је познат данас, подразумева списе *О Божанским именима*, *О небеској јерархији*, *О црквеној јерархији*, *Мистичка теологија* и *Десет посланица* (четири писма упућена монаху Гају и по једно Доротеју, Сопатеру, Поликарпу, Демофилу, Титу и Јовану Богослову). Историјска је чињеница да су први пут *Ареопагитски списи* поменути у јавности 533. г. у Цариграду, када је цар Јустинијан сазвао на расправу значајне представнике

православних и монофизитских тежњи у тумачењу хришћанских догмата, где су се монофизитски свештеници позивали на Ареопагитове списе, а Ипатије, православни епископ Ефеса, оспоравао њихову аутентичност. Недуго затим, оспоравани списи су разматрани темељније и од православних мислилаца, а посебно након написаних схолија уз текст, које су показивале и на који начин је сасвим допустиво да се елементи дионисијевске мисли уклапају у заједничко хришћанско предање. Прва тумачења у виду белешки из размишљања уз текст, сада се зна да је саставио епископ Скитопоља у Палестини, Јован (536-550), а од XII века су се она спојила са много познатијим схолијама Светог Максима Исповедника (580-662), тако да су у грчкој рукописној традицији преписиване без посебног назначавња коме припадају (одређена реконструкција се касније показала као могућа на основу фреквентности употребе карактеристичних терминолошких склопова, са углавном валидном аргументацијом Ханс Урс фон Балтазара /*Die Kosmische Liturgie, Einsiedeln 1962.* - „Das Problem der Dionysius-Scholien“/), мада сама његова рационалност није баш увек без уврежених предрасуда.

Сами ареопагитски списи имали су и веома широк одјек, чему је сведочанство постојање низа превода који су уследили на малоазијском тлу, али и у Европи. Њихов први познати превод датован је на VI век, када су ареопагитски списи преведени на сиријски језик. У VIII веку су преведени на арапски и јерменски, а у IX на латински и коптски. У XI веку појављују се на грузијском језику, а у XIV веку га Инок Исаија Серски први пут преводи на (српско)словенски. Превод на латински језик извршио је значајан утицај и на западноевропску теологију средњег века, о чему сведочи и велико уважавање његових списа. Накнадна истраживања су показала да се у *Summa theologiae* св. Томе Аквинског, налазе бројна позивања на мишљења изнесена у Ареопагитовим списима, а да се по прецизној индексацији укупног опуса налази чак 1700 цитата из њих, што свакако указује на велики утицај који су имали на тог најпознатијег западноевропског средњовековног мислиоца. Св. Бонавентура који је такође један од узорних представника схоластичких мислилаца оног времена, назвао је Ареопагита «принцом мистике», а његовим делом су се бавили и мислиоци широке лепезе интересовања, као Анселмо Кантенберијски, Петар Ломбардијски, Дионисије Картузијански, Никола Кузански, Марсилио Фићино, Пико де ла Мирандола, Георгије Трапетунтски, Теодор из Газе, Лорецо Вала, Еразмо Ротердамски, Мајстер Екхарт, Сусо и Тојлер, Јохан Рајхлин, Никола Кавасила, Григорије Палама, Григорије Скоровода (и наш Сава Текелија), Павел А. Флоренски, Сергеј Булгаков, Алексеј Ф. Лосев и многи други. Према разматрањима

новијих историчара културе, теолога и филолога, ипак је поверење у исправност псеудонимичног идентитета самог имена значајно допринела и ширем утицају Ареопагитика у западној Европи, кроз аторову идентификацију са првим париским епископом истог имена, као и да је Хилдуинг (+840), игуман манастира Сен-Дени крај Париза, понесен тиме кренуо на сачињавање и првог познатог превода његових списа на латински језик. Ипак је далеко веће уважавање, постајући и много познатији, попримио Ериугенин превод на латински исте збирке дела, јер је Јован Скот Ериугена био и далеко познатији, и то не само као писац надалеко уважаване књиге *De divisione naturae*, него и као утемељивач потоњег Паришког универзитета.

На истоку Европе, ови су списи задобили и ширу популарност од VII века, па је поред снажног утицаја Кападокијских Отаца из IV века, и утицај «Великог Дионисија» поред наведених схолијаста био очит већ код Св. Јована Дамаскина у VII-VIII веку, као и код Св. Григорија Паламе у XIV веку, који га именује и `божанским`. Превод Инока Исаије је био први превод *Corpus Areopagiticum*-а познат у југоисточној Европи, а то није безначајно када знамо да је веома брзо постао и раширен по словенским преписним просторима, дајући силан допринос философским формулацијама и високој теологији средњег века. Мада је у студијама о српској књижевности познатија и више хваљена његова белешка о бици на Марици, Исаијино ширење идеја великог византијског философа, којим је средњовековна Србија доспела до прилике да се упозна са префињеним логичким фигурацијама и структурацијама исказа о бивствовању, као и разазнавању у категоријалне сплетове сложених логичких и теолошких замисли, засигурно је далеко утицајније од ламентна над изгубљеном битком и падом царства. Појам суштине и оно што га омогућава, разматрање појединачних ствари кроз општост прволика и самосадржавање јединствености истоветног у разликовањима, карактерисало је и каснији духовни развој српске културе, барем по линији естетичких осмишљавања.

Могуће је, како напомиње и Прохоров, да је превод на словенски језик неких Дионисијевих списа или њихових делова, начинио и првоучитељ Словена Константин Философ или Св. Ћирило, Методијев брат, који је те списе веома ценио и поштовао. Од њиховог просветитељског подухвата у словенском свету потичу и формулације значајних онтолошких појмова, мада они нису увек једнозначно употребљавани у свим ситуацијама, а и у самом Исаијином преводу њихово доследно спровођење није увек спровођено. То није безначајно, будући да је Св. Ћирило васпитан на Универзитету Магнаур у константинопољској царској палати, као сарадник у настави логотету

Фотију, који је поред тога што је касније дуго био и православни патријарх Источне Цркве, био и један од најученијих људи свог времена, а уједно и идејни творац подухвата описмењавања Словена, који су Св. Тирило и Меодије касније и спровели. Утолико је могуће да је Св. Тирило и превео неке списе /Псеудо/Дионисија Ареопагита на словенски језик, али ако их је раније и било, по садашњим сазнањима они су дефинитивно изгубљени. Ако тих превода од Св. Тирила сада и нема, оно што је фактички сачувано, јесте Исаијин превод у сведочанству тзв. *Архангелског рукописа*, који прославља ту пандидактерионску намеру у српској редакцији. Превод је подразумевао и савесно и знатно упућивање у разумевање суштина по природи ствари, да би се доспело до могућности што тачнијег преношења на други језик. Да би се суштина и природа ствари означиле, у српскословенској логици исказа за пренос грчког термина οὐσία, користили су се појмови - соутъно~, соуте~ и соути~. Они најпре могу да се одреде с обзиром на обичну употребу, у којој означавају некакво имање (богат човек се у складу са тим назива πολυούσιος; `многосуштиј`), а затим и кроз етимолошко извођење као основ тим одређивањима. Од глагола бити /τό εἶναι/, инолошки се конституише врста опстанка и карактер постојања као `имење` или имање, посед нечега, који подразумева категорију стања или држања (ἔξις, од - ἔχει / habitus). Ређе је било у употреби поимање које је следило из економичног исказа потеклог из скраћивања глагола бити са последњим словом («бытнаго слова» - ἐξ τοῦ οὐσοῦ λογοῦ), у термин «бит», а који је касније унеколико преовладао у употреби савременог српског језика, мада има више формални, неголи садржински карактер означавања одређења.

Како је семантичко богатство појма `суштина` философичније само по себи, језичка економичност употребе појма «бит» је утолико повољна, што се на њу онда наслања и слуху боље припаја до сада ређе коришћен појам «битије», којим могу да се назначавају видови и ликови бивствовања. Међутим, појам `суштина` би се на тај начин, по употреби коју би сасвим преузела верзија елидације последње `ите` од инфинитива «бити» (као «бит»), веома приближила схватању које апострофира посед и материјално богатство, али како се често користи као пандан или чисти синоним за појам суштине, обичајна језичка исправност, самим тим, није довољена у питање. Сасвим је другог карактера расправа о томе, колико се губи са његовим трајним преименовањем и фактичким брисањем трагова везе са тим најширим онтолошким појмом, који је преостао из српскословенског раздобља мишљења српског људства, а који је још увек у стању да понесе и пуну онтолошку тежину чистих значења у највећој могућој мери. Скромно

мислим да се губи много. У првој Мојсијевој књизи «Постање», соуптњно~ (соуптне~) се јавља и у Светом писму као име Господње, за Биће или Бивствујуће, тј. за Оног који у правом смислу и потпуно постоји и јесте. Исти спекулативни израз се у философској употреби исказује као битије уопште, то јест, уопштено постојање, бивствовање. У том смислу је грешка протов смисла када би се инфинитив грчког глагола бити /τό εἶναι/ преводио као биће /τό ὄν (*ὄν)/, а партицип истог грчког глагола (оног који јесте, јествујућег, јестећег) као супстантивни инфинитив, одомаћен у руској језичкој пракси - битије /τό εἶναι/. Док у обичној употреби овог термина суштaство означава икоје биће, неко имање, богатство (-τό εἶς τοῦ οὐσοῦ, суштеје /^бивствујуће^/), у философској оно означава само његов општи аспект постојања (οὐσοῦ λόγος: да се уопште јесте, суште /^биће^/), тако да ту и нема непомирљивих супротности. Ако се на овај начин одређује значење суштaства као својеврсног збира суштејег (бивствујућег, /оног што обитава према држањима и стањима, у датости постојећег/) и суштег (јествујућег /суштинског бића, конкретно постојећег/), како год да се он у двострукости кретања мисли успостави, с обзиром на контекст исказивања, значења се не потиру и могу да иду и једно уз друго. Ако се `биће` посматра сасвим као апстрактан појам који је у стању да обухвати све врсте бивствујућих, онда је он изједначен са појмом бивствовања у ужој философској употреби, али та врста изједначавања онда мора и да се нагласи са почетним великим словом или пак интерпретативно потцрта, како би се онтолошка разликовања спроводила и на такав начин. Можда ни бивствовање није сасвим погођен термин, али `битак` некако грдо звучи. Разматрање превођења појма φύσις као „јестаство” (~стњство) није ништа лакше, будући да је и сушто могуће схватити као оно што јесте или јествујуће, па је можда и повољна околност то, што се φύσις данас углавном означава са појмом `природа` у вишезначном смислу те речи. То јестаство /природа/ је узето као начело кретања или мировања сушних (бића), што је сасвим у складу са Аристотеловим поимањем природе као унутрашњег узрока кретања /ἐντελήχεια; усврховљеног `нациљаног`/ у живим и неживим стварима (Мет. V, 4), без обзира на то што се кретање обично схватало као обично чулно детектујуће кретање по пространству или по просторима, али тешко тако да не изазива терет досаде.⁴¹

⁴¹ „Често устрајна, равномерна и бледа неугођеност која не сме да се замени са раштиманошћу, тако је мало ништа, да тубитак управо у њој постаје презасићен самим собом. Битак онога Ту у таквој раштимованости постао је отворен као терет.“ (Хајдегер, Мартин (2007), *Битак и време*, Београд: Службени гласник, стр. 169). Бежање од бивствовања је видљиво у прижељкујућем пословању којим се закупамо да `испунимо време` или, будући да нам се сам живот не чини се

С обзиром на сврху, кретање се неопажано наставља и у стању мировања као латентно присутна тежња и траје управо онолико колико је потребно да доспе до краја, да се доврши или да доспе до себи својствене сврхе. Јестаство је начело сушних у том смислу, што је оно њихова природа /унутрашња сврха/, и одређује се, не само по томе да ли ће они бити у стању кретања или мировања (и каквом), већ и по томе, шта то суште у кретању као такво јесте. Ту се подразумева да при томе само кретање није јестаство, јер није начело кретања, односно узрок у коме се препознаје суштаство, у чему се и састоји извесна патристичка модификација Аристотелових ставова. Утолико је код Филопона и могла да се конституише `теорија импетуса`, тј. задржане тежње извесног тела унутар самог кретања по простору и времену, да истрајно поседује у подвостручавању појма тежњу ка вишку кретања, коме ваздух више не може да буде аристотеловска објашњива граница, тј. да унутрашњом тенденцијом сама тела продужавају кретање на подручје самосадржавајућег избачајног поседа. Касније је то објашњено резултатом сила према центрипеталној сили земљине теже као планетарне запремичности, сасвим се отклонивши од отпора ваздуха као незнатног задрживача услед запремичности која се не згушњава аутоматски, или услед потпуног кохезивног отсуства силе која би вршила сабијање. Уосталом горњи слојеви ваздуха би и према Аристотеловој физици морали да буду `лакши` (по аналогији са ватром чији је топос `нагоре`), па би се путања избачаја у кретању тела према горе (катапултом) још несметаније одвијала, а то није случај и не може да конституише ни изузеће (каутелу), а камоли правилност (норму). Посматрано према Аристотеловим увидима, јестаство је суштаствено у том смислу, што у узроковању кретања није присутно као нешто случајно, већ као оно што је извор и обликовни изискивател читавог процеса, те показује потребу да му се преинтерпретира значај. У светоотачкој литератури јестаство је суштаствено једино ако само суштаство јесте и некаква заједничка општост суштаства, или неки његов вид, што према општем патристичком гледању „световни мудраци” (философи) не увиђају, из разлога што „спољашњи” философи теже сачињавању разлике између простог битија (једноставног постојања, бивствовања напросто) и битија на одређени начин (врсног бивствовања, по посебности постојања), односно

занимљивим, `успављујемо досаду` /Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH /GA II Abteilung: Vorlesungen 1923-1944; Bd.29/30, (Eugen Fink zum Gedächtnis), 1983., S. 113; S. 122-140./

суштаства уопште и врсног битија (оног по коме се једно суштаство по природи разликује од других суштастава).

Човек и коњ се не разликују по томе да ли постоје или не (за Аристотела је смешно питање има ли природе), него по томе на који начин или како постоје, због чега човека појединца именује првом суштином /Сократ, Калија, Платон/. Међутим, та философски важна разлика није за светоотачко мишљење сасвим уважавана, јер није завређивала ону пажњу коју су јој световни философи поклањали. Уколико се суштаство схвати као суште уопште, тј. усиолошки као бивствујуће узето за највиши појам (али сведен на трајуће постојање бића или на његово обично постојање у коме је нужно ограничено), а јестаство или природа узме само као начело кретања и мировања, односно као предтемпорализујуће суштинско постојање, онда ће они бити различити, а разлика би се састојала у томе што би јестаство тада садржавало нешто више од уопштеног бивствовања или битија (тада би то наине било врсно постојање /видостворимо суште/, које је за сваку врсту постојећег различито), а само суштаство би се према таквом одређењу, као онтички умањено, равнало према тој потенцији /уколико је виша и суштаство је више/. У том својству јестаство је увекодређено или као словесно или као бесловесно, као смртно или бесмртно, а као такво оно јесте начело, узрок и сила своје врсте, које према јудео-хришћанском свештеном предању Творац успотавља у самој врсти. Антички философи нису отварали онтолошки хоризонт који је омогућило свештено предање откривене религије хришћанства, тако да нису сводили суштаство на обично постојање управо зато, што је оно за њих, преко отелотвореног јестаства (еминентности бића човека), било идејни стожер органског живота у облику најизгледнијег изгледа (најврсније врсте, виднеишег вида), док је за Аристотела словило као одређеношћу издвојена прва суштина – Калија, Сократ, Платон. Уз ово се обично тврдило, да је према `внешним мудрацима` (паганским мислиоцима), суштаство изједначавано са обичним постојањем, мада то може да се изведе тек последично с обзиром на појам природе, а у самој збирци Ареопагитових дела не би сасвим могло да нађе чврсто упориште. Ова тврдња би се пре могла прихватити као полазна идеја у философском разумевању речи суштаство, које етимолошки заиста може да се изводи од глагола бити (битије, партиципски суштаство, па отуд све што на коначан начин постоји), мада је већ код Платона израз `биће` /суште, бивствујуће/, допуњаван са прецизнијим метафизичким појмом `право биће` (`ὄντως ὄν` као право суштество или `онтолошки ентитет`) које подразумева невидљиву присутност и додир са вечним.

Суштаство у философском поимању тако није ни чисто постојање (битије = суштествовање) ни обична општост (то би се пре

могло могло рећи за суште=биће у колоквијалном жаргону), па се са оваквом проблематизацијом појављивао и критички проблем прелаза из философског у теолошки језик исказивања бивствовања или квалификовања онтолошких појмова. Оно што може да се уочи као развојна тенденција, јесте онај моменат са којим се укупно онтолошко тежиште померало са његове појмовне усредоточености према личној егзистенцији појединачних бића, а отуд се изводило светоотачко изједначавање суштства и јестаства, служећи се уз то етимологијом, према којој суштство потиче од глагола бити (τό εἶναι), а јестаство од глагола бивати (τό πεφικέναι), а коме је опет, у основи, једна од етимологија радног појма природе (израстати, изницати; Аристотел за `физичност` наводи и `ужљебљење`, `уклињавање`, `припајање/слепљивање`). Мада по свом пореклу појмови `τό εἶναι /то ејнаи (то инаи)/` (срп. оно бити) и `τό πεφικέναι /то пефикенаи/` (срп. пребивати, обитавати) немају чак ни исто значење, они су узети за два вида исте ствари (динамички и статички): врсног постојања и постојања уопште (бивствовања/постојања и пребивања/обитавања). Ејдетско постојање које као `мишљевина` обитава у уму појединца губи на тај начин свој субјективитет, јер свет објеката постаје надређенији и отклања ону предност коју сам сазнајни хоризонт према платоновској «историји душе» подразумева, а то је меродавни оквир првенства и старешинства умних сазнања или доспевања до идеја у конституцији рангова онтолошких линија посматрања ствари. Будући да је то оспоравао већ Аристотел, сложеност настајућих примедби је толико нарасла да захтева и каснији лајбницовски вердикт који би се свео на тезу да «nisi est in intellectu quod non fuerint in sensu, nisi intellectum ipse».

Посматрач самосадржава сваку своју представу и умност је начелно претпостављени појам, као услов могућности опажања ствари у њиховој сагледивости, где архетипски интелект само нејасно дуби у кретњама ектипског интелекта. Утолико је `идеалистичка` линија осмишљавања ствари упорно наглашавала значај философске паидеје, како сама поимања не би олако замењивала кроз материјалије постваривости и западала у склопове туђинства, припремајући очигледне сеобе на универзалну периферију, са чиме се и генерише живот у дијаспори. За појединачно недељиви, али и темељни вид постојања (индивидуум, атом), свети оци употребљавали су друге (теолошке) изразе, односно појмове: `сопство` (Ὀλόστασις) и `лице` (πρόσωπον). Ова замена старих `есенцијалних` појмова са другачије акцентованим изразима који далеко више упућују ка `егзистенцијалним` значењима, оправдана је новонаступајућим терминолошким контекстом употребе, али је опет и теже примењива у

оперативним извођењима или не сасвим разазнавајућа према развијеним значењима, јер сопство и лице такође означавају отеловљене природе, дакле значе углавном исто што и суштаство и јестаство, а и блиске су по сродној етимолошкој констелацији. Појам сопство (то јест поставље, подмет: на грчком постављеност \wedge подстој, \wedge подупирући основ - «постоље»/, Ὀπόστασις - ипостас), изводи се од глагола „стављати под” (ὀφιστάναι), „бити у присутности” ($\text{ὀφιστάναι}=\lambda\alpha\rho\upsilon\sigma\ldots\alpha$) и пребивати (ὀλάρχειν), а то је и само исказно мисаоно значење појмова суштаствовања или бивствовања као таквог. Персонални аспект употребе појма суштаства као сопства је легитиман само уз претпоставку примата суштине, јер «постоље» које нема вредосну основу видокруга умности и вољности као ранга разлике. с тиме повлачи и суштину, па подразумева \wedge властитост \wedge која суштински обележава биће и природу неког највиднијег вида или идеје, макар и потиснули Аристотелову \wedge прву суштину \wedge из језичке употребе.

Може се рећи да су ове медитације о основним философским појмовима на неки начин продужиле да живе и у Исајином преводу Ареопагитових списа, а то им уз друге средњовековне српске преводе даје нарочит значај. У запису који је Инок Исаија оставио говори се о доброј традицији превођења књига са грчког на словенски језик. Он је изрекао велику похвалу грчком језику /који су философи још више усавршили/, мада је по њему и од почетка био добро створен. На овај начин ареопагитски би се могло рећи да је инок Исаија сматрао грчки језик сасвим усклађеним са божанским поретком, тј. да је и сам по себи \wedge доброг устројства \wedge ($\epsilon\upsilon\tau\acute{\alpha}\xi\iota\omicron\varsigma$). Његов исказ да \wedge тек што је научио грчки, толико да \wedge разуме драгоценост његову и тежину превођења са грчког на словенски \wedge , исказ је монашке скромности, јер и сам касније у запису помињао и дела која је раније преводио, што значи да се њиме бавио у дужем временском периоду (уосталом, бар без деценије припрема и данас тешко може на том подручју ишта суверено и сувило да се учини). Ова је скромност из спремности да одриче своје добо познавање језика и да преводи само из послушности према митрополиту Теодосију \wedge не полажући наду у снагу своје речи и разум \wedge , могуће је да је и завела многе да мисле како је то био само уобичајен монашки посао. Посебна је утолико похвала где скрушено признаје величину богословије и мудрост Св. Дионисија, држећи да она сведочи и о његовим преводилачким греховима, али ваља томе додати и да је то сведочанство о нарочитом подвигу, који је словенске народе коначно уздигао у ранг заиста писмених и мисаоних народа света. Велика је част знати да је он Србин с Космета (или можда Рашке). Инок Исаија се у превођењу држао начела реч за реч, следујући грчком оригиналу онолико колико је то могао у изражајном смислу тадашњи српски језик

да изнесе, а унеколико преносећи у њега и грчку синтаксу и морфологију. Зашто би то неком данас сметало, ако не сметају ни арбанашки упливи на савремену граматику - `јутроске`, `ноћаске` итд. Често су се филолози окомљивали на овакав стил, приписујући му неоригиналност и неумесну високопарност, али у погледу акривије они сами су најчешће били једнако спутани као и карактер самих њихових примедби, које су у доба реалног и самоуправног социјализма служиле да се напредује преко подилажења милитантном атеизму, а након његовог краха могу да служе још само као промеморијал збирци читих неспоразума. Утолико је потребно истаћи и значајан Исајин допринос у домену развијања српског средњовековног језика, како је то давно приметио наш познати слависта: «Рађен изворно и на домаћим основама, Исајин превод је постао најбогатија ризница српскословенске духовне лексике.»²⁷ Духовна лексика свакако подразумева и логичко-историјски и етосно-естетички слој поимања ствари који је у њега инкорпорисан, тако да стваралачки аспект тог слоја тек очекује оне који ће се растерећени од запта идеолошких апорија спремније упуштати у његова опсежнија истраживања. Међутим, на основу истраживања Г. Прохорова, као и код нас спровођених микрофиличнијих студија код филолога Ђорђа Трифуновића, можемо сасвим мирно речи да је Инок Исаија засигурно грчке речи замењивао постојећим српскословенским, или је одмах дословно преводио (калковао) стварајући нове речи и сложенице (зверообразије за зооморфију, крилатојестествије за птерофија, и сл.), ређе преузимајући грчке.

Како су ови зналци одлично приметили, већина ових грчких сложеница није до тада имала своје српскословенске пандане, па је велики стваралачки задатак био да се сачине и понесу она појмовна значења која и иначе носе у сазнајним узнапредовалостима и мисаоним истанчавањима. Такође, и сама могућност да се превод оваквог дела начини говори о вештини преводиоца, јер превести значи прецизно схватити и познавати довољно свој језик, да би оно њиме схваћено и могло да се изрази у богатству потенција које тај језик носи. Али, и језик превода морао је да има, или да буде кадар да усвоји, развијену богословско-философску терминологију, тако да он и данас пружа велике могућности за изучавање словенских појмовних склопова, без обзира на његову старину (штавише, патина старине може да буде допунски коректив ауторитета).⁴²

⁴² Тако у преводилачком подухвату Инока Исаије, поред оних већ наведених, срећемо словенске изразе за грчке речи које се и данас покашто користе: благоумдроствовати за `евфронео`, богодјеиствије за `т/х/еургиа`, словесен за

Из Србије је Исаијин превод пренесен у Бугарску, а митрополит Кипријан (+1406) га је пренео у средњовековну Русију. Попудбина наших предака са тим догађајем је постала далеко универзалнија од оне, о којој смо навикли да размишљамо у штурим оквирима школских обавештења у прошлом веку. Исаијин превод увек се показивао као значајан и вишестран допринос култури оних земаља којима се откривао, како то види и Г. М. Прохоров у својству преводиоца збирке Ареопагитових дела на савремени руски језик: «Опијајући својом устремљеношћу ка Светом Писму, и преко њега, ка оном што се налази иза граница разумског, ка Вечном, Корпус је послужио као «квасац» за скоро све културе хришћанских земаља», одајући признање словенским претходницима, који су му својом филолошком разрадом терминологије и омогућили да сувисло спроведе своју преводилачку склоност. Само тих неколико самосталних радова посвећених изучавању подухвата Инока Исаије (почевши од Г. Прохоров, Памятники переводной и русской литературы XIV-XV веков, Ленинград, 1987.), по својој научној меродавности и ерудицији, сами су по себи довољан доказ о заслугама и вредности које Исаијин превод има за културу хришћанства и нарочито за њен словенски део. Ако овај монографски зборник превода Ареопагитових списа у давнини и није био намењен монашким и владарским круговима или личним библиотекама српске властеле, због њиховог префињеног стила и узвишене учености, која је уосталом и изузетна, па је повлачила за собом и ослабљен ниво пријемчивости, и смањену одомаћеност код српских оновремених читалаца, он ће свој ренесанс да доживљава тек са новонастајућим преводима *Corpus Areopagiticum*-а на савремене словенске језике, где ће вазда да има улогу преводилачког узора кроз довољно добро разумевање смисла јелинског текста који се преводи. До данас је *Corpus Areopagiticum* у целини преведен од наведеног Прохорова на руски језик и у тај превод је уткано и богато Исаијино

`логикос`, бесловесије за `алогиа`, бестрастије за `апат/х/ос`, суштество за `усиа`, имество за `хексис`, истинствовати за `алет/х/еуео`, јестаство за `фисис`, позор за `т/х/еама, т/х/еориа`, љубозрител за `филот/х/еамон`, сазрцати за `т/х/еорео`, сјествен за `симфиес`, састројеније за `прагматеиа`, отличествије за `/х/омоиотес`, итд. Њихова употреба, додуше, као да се ипак ограничавала на уже црквене и хуманистичко-научне кругове, али они још живе барем у доњем слоју језичке употребе када се туђице излижу, или пак намерно назначавача архаизам који враћа патину древних времена у савремено разумевање (словесност, бесловесност, благодат, благослов, суштаство/суштина, сушто (право, истинито), јестаство (природа/биће), јествујуће (постојеће, природно), сазрцавати (посматрати, теоретисати), зрење (виђење, угледавање, мотрење), високопарно (узорно/примерно), састројено (остварено), устројство (сачињен склоп), иметство (држање, имућност/посед) итд.).

преводиачко мајсторство (Г. М. Прохоров, 2002). И у преводу на савремени српски језик (А. М. Петровић, Бгд., 2009, Ниш, 2015), који је у границама својих могућности, најшире их узимајући у обзир, очувао те древне трагове, захвалност припадаје Иноку Исаји. Уколико неко мисли да су и у двадесетпрвом веку довољни само стари преводи на латински језик, или они Роремови на савремени енглески, тада оба споменута словенска превода могу да се квалификују као непотребни архаични напори. Ипак, философски осећај би морао да пита и даље од тога (будући да је својство философије и као научно разрађене методе истраживања ствари да још увек као `нарочита наука` поставља и даље логична питања о смислу ствари), шта нам је то онда још потребно, а да не оухвата још једино менаџмент и икономију материјалних добара. Из угла философије одговор би могао да буде само да то можда може и још боље да се сачини, те да је преводиачко поље вазда отворено и за све друге којих то може да се тиче, те да са следећим напорима у раду на преводима наш духовни свет може само још више усиолошки да се обогати или умно усаврши.

ЗАКЉУЧАК

Ако се величина и значај мери по категорији квалитета, управо би то било оно што нам недостаје и што је преко потребно надокнађивати и постављати у мисаоне ставове. Јер, управо то и сачињава претпоставке егзистенције микро и мега субјективности, или пак учествовања у догађању на светско-историјској равни бивствовања као таквог. Георг Вилхелм Хегел ту раван је одавно описао као спекулативним поимањем дубински прожето бивствовање Апсолутног Духа, чија се благодат задобија управо господственим служењем градњи општих културних вредности, а срењовековни подухват Инока Исаје управо је одличан пример таквог узнастојања, који су мирне душе могли да следе и каснији напори словенског човека у светлу плодова те и такве изузетности. Платонова фреска у нартексу манастира Богородице Љевишке, заједно са наведеним неумирућим заслугама Исајиног превода, ма колико да се континуитет спуштао у подручја тешке латентности, вазда ће бити она светла која ће осветљавати путеве хвале и славе и будућим нараштајима припадницима српског рода.

Литература:

Шест писаца XIV века (1989), Стара српска књижевност у 24 књиге, књ.10, Просвета, Београд: СКЗ, стр. 91-97 /превод и коментари Димитрије Богдановић/ Еп. Атанасије /Јевтић/ (2000), Бог Отаца Наших, Београд: Света Српска Царска Лавра манастира Хиландар
Нићифор Дучић (2003), Монографија Хиландара и други књижевни радови, Гацко: ДОБ

Протојереј Георгије Флоровски (1988), *Источни Оци V-VIII века*, Београд: Света Српска Царска Лавра манастира Хиландар

Ђакон др Милорад М. Лазивић (2008), *Српска естетика аскетизма (1375-1459)*, Београд: Света Српска Царска Лавра манастира Хиландар

Анри Д. Сафри (2008), *Нове стварне везе између Псеудо-Дионисија и Прокла*, у „Отачник“ год. 2, св.1,2 и 3, Београд: Отачник, стр. 164-176.

Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH /GA II Abteilung: Vorlesungen 1923-1944; Bd.29/30, (Eugen Fink zum Gedächtnis), 1983., S. 113

Хајдегер, Мартин (2007), *Битак и време*, Београд: Службени гласник

Христо Јанарас (1997), Хајдегер и Дионисије Ареопагит, Врњачка Бања: Братство Св. Симеона Мироточивог

Ђорђе Трифуновић (1982), *Естетичка расправа Псеудо-Дионисија Ареопагита у преводу Инока Исаије*, Зборник за ликовне уметности МС, стр. 160-161.

Архангелски препис, Гиљфердингова збирка 46, (фотокопија у БМС, а први детаљан опис код нас – Ђорђе Трифуновић (1980), Писац и преводилац инок Исаија, Крушевац: "Багдала")

Светозар Радојичић (1975), *Узори и дела старих српских уметника*, СКЗ, Београд

Слободан Жуњић (2012), *Логика и теологија: Дијалектика Јована Дамаскина у византијској и српској филозофији*, Београд: Отачник

Димитракопулос, Јанис (2013), *Да ли је Григорије Палама егзистенцијалиста? Успостављање правога значења његовог тумачења 2. Мојс. 3, 14: Ја сам Онај Који Јесте*, у зборнику ΟΥΣΙΑ, ΥΠΟΣΤΑΣΙΣ, ΕΝΕΡΓΕΙΑ: Аспекти мисли Григорија Паламе (прир. М. Кнежевић), Београд: Институт за теолошка истраживања.

Дионисије Ареопагит (2015, 2019), *Дела* /написао увод, превод са старогрчког језика и пратећу студију Александар М. Петровић/, Ниш: Међународни центар за православне студије; Центар за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу, [218 стр.]; ISBN 978-86-7056-108-3; /M42-5/

Дионисије Ареопагит (2015), *О божанским именима*, у преводу Александра М. Петровића са старогрчког језика, Ниш: Међународни центар за православне студије; Центар за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу

Преп. Григорије Синаит (2009), *Сабрани списи I: Аскетска дела*, Београд: Отачник, прев. Александар М. Петровић

Г. Прохоров (1987), *Памятники переводной и русской литературы XIV-XV веков*, Ленинград Дионисий Ареопагит сочинения /Максим Исповедник толкования/

PhD Aleksandar M. Petrovic
Full Profesor on the University in Pristina,
Philosophical phaculty in Kosovska Mitrovica
Serbia/Kosovo

**ENLIGHTENMENTAL CONTRIBUTIONS OF TRANSLATION
ACTIVITY OF THE MONK ISAIAH IN SERBIA, AROUND THE
BETTLE ON THE RIVER MARICA 1371.**

Abstract: Collection of the works given by the name of Dionisyus Areopagit is written in the 5th century and translated in Slavic language in the 14th century. The authorization of the works is aenigmatic, because the author from the 5th century is written by the pseudonimus Dionisyus Areopagit, the student of Paul, and the significance of the reception and translation of the work had in the Medieval Europe. Translation on the serbslavic language was done by monk of Serbian pronuntiation (for sure from Kosovo), Isaiah, and it was completed in the time of the Marica River Battle in 1371. By the putting own inscription in this script, he give to us of the great suffering of Serbs in that period, he shows the relationship of the inteligibile man of that time to the contemporarity. Contemporary scope on the Isaias translating work, who contains a power to enriched srbian culture by the translating achievement, based on the attempt to right translate, in the best manner, as the one of the most complex works of the Byzantine literature concerning terminology and language, also supposed a knowledge of cultural history of his time. On this way he enriched the treasuries of the Serbian-Slavic spiritual lexis, by the dividing of syntaxis according to the rules from Greek language, and by it give a spetial contribution to the medieval Serbian culture. From it big cultural effort in a Milutin kosmeth Serbia, as well as to the other Slavic nations who used his translation incorporating it in their own cultural heritage, and his significance is in that context more than evident.

Key words: Corpus of Dionysios the Areopagite, Translator Inok Isaiah, Speculative sentences about being, Serboslawic enlightenment, Cultural and spiritual lexica