Milan Uzelac

ISTORIJA FILOZOFIJE I

(Istorija filozofije do Dekarta)

Vršac
2003

UVOD

Svaki razgovor o filozofiji pretpostavlja da već nešto znamo o tome šta je filozofija; do takvog znanja može se doći samo uvidom u ono što nam donosi filozofska tradicija; ali, kako je reč o tradiciji dugoj preko dve i po hiljade godina, jasno je da znanja koja dolaze do nas, iz najrazličitijih razloga ne mogu biti u nekom velikom međusobnom saglasju, a istovremeno, daleko su od toga da budu jednoznačna. Istorija nas uči da bitna znanja ne bivaju nikad u celosti sačuvana za buduće generacije već je zadatak svake od njih da ta znanja iznova otkriva, da ih na svoj način i iz sopstvenog iskustva uvek iznova oblikuje.

Bitno svojstvo filozofskog mišljenja počiva u večnom traženju, u preispitivanju onog što nam je najbliže i što je po prirodi stvari najprisutnije ali istovremeno i najdalje; svako misli da zna šta je filozofija i svako se bez imalo ustručavanja upušta u razgovor o njoj; previđa se da su već u najstarija vremena zbog bavljenja filozofijom Atinjani Sokrata osudili na smrt, zaboravlja se Platonovo upozoravanje o pogubnosti sofistike i svim opasnostima koje dolaze usled zloupotrebe filozofije, ne shvata se rezignacija Boetija koji u svom poslednjem spisu, na samom završetku antičke epohe, piše o tome kako je nastupilo doba koje za filozofiju više nema razumevanja.

Ni naše vreme nije bitno drugačije; možda je tome delom doprinela i sama filozofija; ponajviše, ipak, sami filozofi. Još pre samo dva stoleća Hegel je s dubokim uverenjem govorio o tome da istina prebiva u pojmu i da je filozofija najviši izraz duha; danas su se stvari izmenile; mi živimo u vremenu iz kog su, kako jedan pesnik kaže, odbegli bogovi; sa njima je nestala i istina; u doba koje odlikuje simuliranje stvarnosti, istinito, dobro i lepo se više ne vide

kao najviše vrednosti a odsustvo svake hijerarhije vrednosti, svaki razgovor o filozofiji i njenom vekovnom stremljenju, onom večnom i nepromenljivom, čine se sve više anahronim, sve manje smislenim.

Odlučiti se za izučavanje filozofije znači odlučiti se za ulazak u duhovni svet koji su stvarali veliki mislioci prošlosti, a to je u isto vreme i izazov i izraz najviše odgovornosti; bogatstvo tog sveta nije bogatstvo ovog sveta i nije do kraja "od ovog sveta" i zato ne sme biti uspešan svaki "nagovor" na filozofiju, budući da ne bira uvek čovek filozofiju već i filozofija čoveka.

Ova je knjiga napisana s namerom da se ukaže na neke od tema koje su tokom istorije presudno određivale filozofsko mišljenje; ona stoga ne može biti "originalna" u savremenom značenju te reči; ovde se prepliću stavovi filozofa i njihovih interpretatora a samo s jednim ciljem: da se o filozofiji kaže ono što je već bilo na najbolji način rečeno, kako bi se makar neke od misli koje nam dolaze iz prošlosti sačuvale za budućnost. Ako tu ima i nečeg što je moje, onda se to ogleda samo u načinu izlaganja, u načinu na koji je ova knjiga sastavljena; svi njeni elementi nalaze se u drugim knjigama, ponekad možda i lepše kazani; načinom izlaganja ja daleko više pripadam svetu visoke sholastike, svetu Tome i Bonaventure, ali svetu prepunom istinske svetlosti, jer pravi mrak, kao što znamo, nastupio je tek sa "svetlošću" koja se počela širiti oko lomača u doba pozne renesanse i to je mrak po kojem mi i danas tumaramo.

Mnogi očekuju da nas filozofija nečem pouči, da nam bude oslonac u životu, da od nje imamo neku korist; ali davno je rečeno da Minervina sova započinje svoj let u predvečerje, u smiraj dana; sva znanja nam obično dolaze prekasno; našavši se u ovom životu, bačeni u postojanje ne možemo ne misliti svoj usud i ne znamo da li da ga hvalimo

ili kudimo; jedina prava ocena je ona koja se izriče na kraju; no, i za taj kraj treba se pripremiti, treba se snabdeti raznim znanjima jer znanje je univerzalnija moneta i od samog novca koji se menja za sve; ima nečeg što prevazilazi i ono što mi vidimo kao sve, a što je daleko od sveg dnevnog i prolaznog. Put ka tom najvrednijem, najdostojnijem, put ka životu ispunjenom najvišim smislom – put je filozofije.

A filozofija, govorio je Platon, jeste ljubav ka mudrosti, težnja da se dospe do mudrosti čak i onda kad čovek više ničem ne teži sem da bude mrtav; to podrazumeva uverenje o besmrtnosti duše koja stremi onom večnom i nepromenljivom, te je s razlogom Aristotel pisao da je posedovanje filozofije nešto više no ljudsko, da se filozofija ogleda u jednačenju s božanskim i da se ona sastoji u traženju počela i uzroka. Filozofi iz vremena helenističke epohe isticali su kako je filozofija težnja za srećom, vežbanje u vrlini u nastojanje da se ova postigne, trajno nastojanje da se pokaže u čemu je bit sveta i šta čovek može da radi. U novo doba isticalo se kako je filozofija ideja potpunog znanja koja nam pokazuje poslednje svrhe ljudskog uma i da se ne može učiti filozofija (koja nam nigde nije kao takva već unapred data) već samo filozofiranje. Fihte je govorio da kakva se filozofija bira zavisi od toga kakav je ko čovek, da za filozofiju neko mora biti rođen, da se za nju odgaja i da nikakvim ljudskim umećem čovek ne može postati filozof. Polazeći od toga da je filozofija misaono razmatranje predmeta i vreme obuhvaćeno mislima, Hegel je isticao kako je filozofija misao sveta koja uvek dolazi prekasno da poučava kakav svet treba da bude, ali da se, iako je najviša, bavi upravo onim što se obično smatra poznatim. I dok je Martin Hajdeger smatrao da je filozofija univerzalna fenomenološka ontologija a Ludvig Vitgenštajn da je njena svrha logičko razjašnjenje misli, jedan od najznačajnijih mislilaca XX stoleća, Teodor Adorno, naglašavao je kako je filozofija

permanentan, očajnički napor da se kaže ono što se zapravo ne može kazati i da se ne može ćutati o onom o čemu se ne može govoriti.

U filozofiji koja je nastala iz čuđenja pred pitanjem *zašto je uopšte nešto a ne ništa,* ne može se tražiti samo krepljenje duše; ono što ljudskom duhu ne da da miruje upravo je sadržano u pitanju o tom *nešto* i o *ništa* koje se ne da odrediti već samo može misliti kao neka pesnička metafora, kao znak za ono što nije. Ne možemo a ne doći do pitanja temelja sveta i razložno je pitanje o tome ima li svet ikakav temelj, posebno u naše vreme kad se zagovara ideja o nesupstancijalnosti sveg što jeste. Za razliku od svih nauka, koje stalno nešto otkrivaju nastojeći da nam život učine udobnijim i boljim (istina, ponekad i opasnijim), filozofija ne čini nikakva otkrića te vrste; njena tema je ono što je poznato, ono što nam je najbliže i najočiglednije, no to što se čini najprisutnijim često se pokazuje i najmanje očiglednim. S velikim razlogom Aristotel je u spisima koji su do nas došli pod nazivom *Metafizika* pisao da "kao što dnevno svetlo zaslepljuje oči slepih miševa, tako i ono najočiglednije od svega zastire mišljenje u našoj duši", a da je filozofija zapravo učenje o bivstvujućem ukoliko ono bivstvuje, učenje o bivstvujućem kao takvom.

Ovo pitanje o bivstvujućem je tema posebne filozofske discipline, ontologije, a koju određuje pitanje o bivstvujućem kao bivstvujućem pa ukoliko filozofija posmatra bivstvujuće kao takvo ona se u kasnijem govoru naziva ontologija, a ukoliko pita o počelima i uzrocima sveg bivstvujućeg, naziva se matafizika. Aristotel je ova dva pitanja: (a) učenje o bivstvujućem kao takvom i (b) saznanje počela i uzroka - video kao jedno pitanje. Mi ih danas ipak razlikujemo i često se ističe kako u pitanju *šta je bivstvujuće* nije reč o počelima i uzrocima; ali nije isključeno da metafizika možda to pitanje o počelima i uzrocima postavlja u svetlu pitanja o

bivstvujućem kao bivstvujućem? Možda, isto tako, pitanje *šta je bivstvujuće*, shvaćeno kao pitanje *po čemu bivstvujuće bivstvuje*, već sadrži u sebi i pitanje o počelima i uzrocima? Sve to vodi tome da je ontologija možda obuhvaćena metafizikom, mada može se tvrditi i suprotno, da je metafizika obuhvaćena ontologijom.

Pokazuje se da na samom početku, još pre bilo kakvog izlaganja o filozofiji nastaje mnoštvo problema; čine nam se jednako valjanim najrazličitije tvrdnje i s razlogom se postavlja pitanje gde je tu istina; na to da s istinom nije sve najjasnije podseća nas i čin Pontija Pilata tokom razgovora s Hristom koji govori da je došao da donese istinu, dok rimski namesnik istinu smatra nečim prošlim, nečim završenim pa stoga i odlazi da opere ruke. A možda su mu se ruke samo previše znojile? Već mnogo ranije Aristotel je rekao da se filozofija može odrediti i kao nauka o istini, premda je razmatranje problema istine istovremeno i teško i lako jer "niko ne može potpuno da dostigne istinu ali ona ne može ni potpuno da mu izmakne".

Nije stoga nimalo slučajno što filozofija sve vreme podrazumeva istinski život u teorijskom stavu; ona se ne može svesti na neku privatnu stvar pojedinca budući da razumevanje sveta iz duha podrazumeva napor niza ljudi koji u filozofiji vide jednu "radnu filozofiju", jer se kao sveobuhvatni pogled na bivstvovanje i svet ona uzdiže naspram svih parcijalnih znanja koja nalazimo u posebnim naukama, pa joj se kao najpreči i ujedno jedini zadatak postavlja pitanje o svetu kao svetu.

Kako se kao zadatak filozofije javlja nastojanje da čoveka oslobodi od izgubljenosti unutar stvari, ona se manifestuje i kao najradikalnija refleksija koja osvetljava ono skriveno i ide u susret onom "prirodnom" i "običnom". u Hegelovom stavu kako se ona bavi onim što se obično smatra poznatim, naglasak bi trebalo staviti na to *obično*:

nešto se u prirodnom stavu vidi kao obično i neproblematično, a upravo je ono izvor svih pitanja i svih teškoća pa kad u *poznatom* počinjemo da sa-gledamo svu njegovu nepoznatost, mi zapravo tražimo temelj poznatosti tog poznatog a time i temelj svih nam poznatih stvari. "Ono što se upotrebljava i čime se nasumice rukuje, ono čime se čovek svuda u životu potpomaže jeste zapravo nešto nepoznato, ako se nema filozofskog obrazovanja", kaže Hegel u predavanjima iz istorije filozofije; ono što nam je pri ruci, ono što čak navodno i posedujemo, mi zapravo nemamo i bez filozofskog obrazovanja ne možemo dokučiti ono što odista jeste. Cilj filozofije bio bi u tome da duh dovede do njegove slobode a tako nešto moguće je samo na putu mišljenja.

Paradoksalnost situacije u kojoj se mogu naći oni koji počinju istinski da misle najlepše je okarakterisao Kant na samom početku svog predgovora za prvo izdanje *Kritike čistog uma*: "U jednom rodu svog saznanja ljudski um ima čudnu sudbinu: što ga uznemiravaju pitanja o koja ne može da se ogluši, jer mu ih postavlja sama priroda uma, ali koja on ipak ne može da reši, jer ona premašuju svu moć ljudskoga uma"; kad sve nije više samorazumljivo, kad sve postaje po sebi problematično, počinjemo u sve da sumnjamo i kritikom iskustvenog znanja nastojimo dospeti do jedne nove, temeljnije izvesnosti. Tražeći temelj mogućnosti da se nešto istinski zna, da se to nešto pokaže u svoj svojoj neskrivenosti, čovek u svojoj sumnji može biti u različitom stepenu radikalan.

Jedan od najvećih hrišćanskih pisaca prvog milinijuma naše ere, Aurelije Avgustin, u spisu o božijem trojstvu kaže: "Ko bi mogao da sumnja da živi, hoće, misli, zna, sudi? Kad neko sumnja, on živi; kad sumnja, seća se po čemu sumnja; kad sumnja, vidi da sumnja; kad sumnja, hoće da bude siguran; kad sumnja, misli; kad sumnja, zna, da nešto zna;

kad sumnja sudi da ne treba olako dati na nešto saglasnost; da neko uvek može sumnjati, u to nije potrebno sumnjati. Kad tako ne bi bilo, ne bi se moglo ni u šta sumnjati". Tako se pokazuje da radikalna sumnja dolazi do nesumnjive činjenice svesti jer, sumnjive su iskustvene datosti koje mi vidimo "telesnim očima", dok bi nesumnjivo bilo ono što pretpostavku svoje datosti ima u "unutrašnjem znanju."

U onoj meri u kojoj filozofija pretpostavlja otvoreni svet iskustva koji se može zahvatiti običnim jezikom, u toj meri moguće je govoriti i o bezpretpostavnosti filozofije koja se ogleda u tome da filozofija ne može već unapred pretpostaviti neke svoje određene metode jer je metoda filozofije poseban metodski i filozofski problem. Na pitanje: kako prethodi filozofiranje, može odgovoriti samo filozofija budući da je "bezpretpostavna", a time i *prva nauka* jer njoj metode ne dolaze spolja (od pojedinih posebnih nauka), već se njene metode filozofiranja moraju zadobiti kroz filozofsko propitivanje. Činjenica je da je matematički formalizam fascinirao mnoge filozofe tokom istorije, posebno u vreme vladavine njutnovske mehanike; među njima se isticao Spinoza, pre svega svojim pokušajem da filozofiju izloži na matematički način (*more geometrico*); ne bez njegovog uticaja, i Lajbnic je imao san o jednoj univerzalnoj nauci (*mathesis universalis*) i taj san su potom sanjali mnogi, a u naše vreme i Ludvig Vitgenštajn. Uz sve poštovanje matematike i njenih metoda tu se previđa da formalizam matematike počiva na jednoj sasvim određenoj apstrakciji i da ako filozofija hoće da započne svoj put bez pretpostavki koje bi je već unapred, a potom i dalekosežno određivale, ona ne sme biti nekritična te mora (kao filozofija matematike, odnosno logika) da pita šta te apstrakcije uopšte znače i kako se do njih dolazi.

Ako se o filozofiji ponekad govori kao o nauci, onda se tu pojam nauke uzima u jednom sasvim specifičnom smislu,

bitno različitom od onog kakav nalazimo u naukama koje nastaju sredinom XIX stoleća; drugim rečima, filozofija se može odrediti i kao nauka, ali u tom slučaju ona je (a) *fundamentalna nauka*, jer time što postavlja pitanje o počelu, ona pita za poslednje ne-empirijske temelje, za temelj sveg empirijskog; ona može biti određena i kao (b) *univerzalna nauka* budući da ne posmatra svet iskustva pod samo jednim uglom, vođena samo jednom određenom metodom, već to čini celovito, i pitajući za mogućnosti iskustvene stvarnosti *u celini*, ona je univerzalna a ne neka posebna nauka; konačno, filozofiju može biti shvaćena i kao (c) *kritička nauka*, kao univerzalna kritika koja svoje mnenje i sliku sveta podvrgava suđenju. Filozofija je na taj način kritika ideologije, religije, nauke, tehnologije, društva; ona se bori protiv svakog nekritičkog dogmatizma i u društvu preuzima prosvetljujuću funkciju pa nije nimalo slučajno što i oni koji se njom ne bave vole da se na nju pozivaju, spremni da je, ako je potrebno, i zloupotrebe.

Ovaj kratak pregled filozofskih učenja niza mislilaca koji su svojim delom na odlučujući način odredili tok i sudbinu istorije filozofije trebalo bi da pokaže kako od samih početaka filozofije postoji niz pitanja koja ni nakon niza vekova nisu izgubila svoj značaj, budući da govoreći o njima sve vreme govorimo o sebi i svom mestu u svetu. Postaviti pitanje o sebi i smislu svog opstanka u svetu ne možemo a da nemamo u vidu i neke od odgovora na pitanje: šta je počelo, šta je uzrok, šta je bivstvujuće kao bivstvujuće ukoliko ono bivstvuje, jer naći ćemo se u situaciji da se zapitamo da li se uopšte može postaviti pitanje bivstvovanja ako je problematičan kako njegov smisao tako i samo postavljanje pitanja njegovog smisla.

Bilo bi odviše jednostavno reći kako je istorija filozofije istorija različitih odgovora na ista pitanja koja čovek sebi postavlja tokom čitave istorije, jer danas jednako malo

znamo i šta je to istorija; možda ćemo doći do zaključka da odgovori i nisu toliko važni koliko sama pitanja i pravilan način njihovog postavljanja; ali, kako postaviti pitanje kad nismo sigurni ni u ono o čemu pitamo?

Sve što nas okružuje krhko je kao i naše znanje o njemu i sve što znamo samo je trag u pesku između dva talasa kojima ne znamo ni vreme ni uzrok.

HELENSKA FILOZOFIJA

Filozofija nastaje u VI st. pre naše ere na istočnoj obali Egejskog mora, i to kod onih grčkih plemena koja behu u dodiru s drugim narodima - u maloj Aziji u blizini slovenskih plemena, a u južnoj Italiji u blizini Etruraca; jedan od prvih mislilaca, Tales, ponosio se time što je Grk, iako je njegov otac (Eksamies) bio feničanskog porekla; Pitagora (putujući svim znanim zemljama staroga sveta gde je bio uveden u sve misterije toga doba) je do mudrosti došao učeći kod Egipćana, Haldejaca, Feničana i Asiraca. Sve to je još u najstarija vremena davalo povod tvrdnjama kako su Pitagora, Demokrit i Platon svoja učenja preuzeli od istočnih naroda, da bi već u doba Herodota Egipćani nastojali da dokažu kako su kod njih koreni grčke religije. Te tendencije kulminirale su u III stoleću pre naše ere u stavovima kako sva najpoznatija filozofska učenja svoje poreklo imaju na Istoku.

Činjenica je da su preci Helena iz svoje ranije postojbine doneli na Balkansko poluostrvo, zajedno s drevnim oblicima jezika, neke religiozne i moralne predstave koje su zajedničke većini indoevropskih naroda; isto tako, činjenica je da se tek u novoj postojbini, a i pod uticajem istočnih suseda, formirao helenski narod. Najveći uticaj bio je feničanski: od Feničana Grci su dobili alfabet i pismenost, a s merama i monetama, s Istoka dolaze prva znanja iz aritmetike, geometrije i astronomije, ali ne i filozofska znanja, kao što su često govorili aleksandrijski pisci. Ova nekritička tendencija nastavila se i kasnije, sredinom XIX stoleća, delimično pod uticajem starih helenističkih autora koji su imali sklonost da ističu kako je sva mudrost došla s Istoka; u pokušaju da se to dokaže pisano o odnosu Pitagorejaca i Kineza, Elejaca i Indusa, Empedokla i Egipćana, Heraklita i Zaratustre, izazvalo je reakciju pa se

počela zastupati teza kako je sva filozofija apsolutno grčka i potpuno autohtona. Istina će biti negde na sredini: filozofiju dugujemo Grcima, ali ona je nastala u njihovom suprotstavljanju drugim narodima a iz njihove težnje da što bolje odrede sebe i svet u kome žive. Ako je već reč o uticajima sa Istoka, onda su oni svakako dominantni u matematici i astronomiji; prvi mislioci, bez obzira na to što im se pripisuju određene teoreme (Tales, Pitagora), svoja znanja duguju Egipćanima, Feničanima i Haldejcima. Geometrijom su se, kaže Porfirije, od drevnih vremena bavili Egipćani, brojevima i računima Feničani, a Haldejci naučnim proučavanjem nebeskog svoda (Diels, 14, 7).

Međutim, istočni narodi s kojima su do vremena Aleksandrovih pohoda Grci dolazili u dodir, imali su mitologiju i mitsku kosmogoniju, ali nijedan od njih nije imao filozofiju; nijedan od istočnih naroda nije nastojao da prirodno objasni postojanje stvari, a što bi Grcima u tom slučaju moglo da posluži kao izvor ili paradigma za stvaranje njihovih teorija. Uzrok nastanku filozofije kod Grka treba tražiti kako u njima urođenoj radoznalosti tako i u geografskom položaju i vremenu u kome su se našli. Živeći u malim gradovima duž razuđene obale Egejskog mora i po ostrvima, Grci su prosto bili "osuđeni" na trgovinu i stalnu komunikaciju; već u VII stoleću pre naše ere vodeći trgovački grad jonskog saveza država bio je Milet; nekoliko desetina kilometara dalje beše Efes, dok je od oba grada isto toliko bilo udaljeno ostrvo Samos. Ako se u drugim krajevima grčkog sveta još uvek teško živelo, u ovim gradovima se nagomilava veliko bogatstvo, raskoš prodire sa istoka, počinje da se uživa u lepotama života i porast blagostanja dovodi do stvaranja jedinstvene pojave – kulture. Slobodno vreme i dokolica koriste se za savladavanje slobodnih veština - umetnosti i nauka, kako bismo mi danas rekli, a pogledi na prirodu bivaju sad etički produbljeni i umetnički preoblikovani; bogovi se izjednačuju s moralnim moćima i

principima, sa idealima ljudske delatnosti. Budući da nije postojao poseban svešteničkі stalež, religija nije sprečavala razvoj mišljenja.

U to vreme vlast aristokratije potiskuju demokratske tendencije koje često koriste istaknuti ali i častoljubivi ljudi, a u nastojanju da uravnoteže interese svih društvenih slojeva, te je tiranija uspostavljena na demokratskim temeljima tipična forma društvenog uređenja u tim krajevima. Poznata su nam i imena tirana iz tih vremena: to su Trasibul u Miletu, Polikrat na Samosu, Pitak na Lesbosu, Periandar u Korintu, Pizistrat u Atini, Helon i Hieron u Sirakuzi. Njihovi dvorovi postaju središta intelektualnog života dok aristokrate, lišene političke vlasti, čine opoziciju koja utehu nalazi u bavljenju umetnostima. Heraklit je tipičan primer aristokrate (i po duhu i po poreklu) koji se povlači iz društvenog života i odaje filozofiranju.

Konačno, to je vreme procvata lirske poezije, potom i satiričke, zatim gnomske (u kojoj nalazimo neka razmišljanja na moralne teme), ali i basni; sve više raspravlja se o moralnim normama i pravilima ponašanja a to je samo znak da su osnove tih normi dovedene u pitanje i sve više ističe se umerenost i princip mere. S punim pravom može se reći kako je to vreme etičkih ideja, vreme kad je narušen sistem vrednosti koji dolazi iz starine i kad pojedinci počinju da traže sopstvene puteve kroz život, te se javlja sve veća potreba za mudrim savetima i preporukama. Nama je to vreme poznato kao vreme sedmorice mudraca od kojih se uvek javljaju imena četvorice: Tales, Solon, Pitak, Bijant, dok se ostala imena[1] menjaju, budući da spisak sedmorice mudraca nije pouzdan i nepromenljiv, pošto se u to vreme se ne vodi mnogo računa o hronologiji niti o ve-

[1] Zna se za 22 imena mudraca iz najrazličitijih epoha; veza te životne mudrosti o kojoj oni govore i početaka grčke nauke vidi se u tome što se na čelu "sedmorice mudraca" nalazi Tales sa kojim počinje niz grčkih "fizičara".

rovatnoći. Prvo svedočenje o njima nalazimo kod Platona (Protag. 343a) i ono je istorijski malo verodostojno. Politička i društvena uloga koja se njima pripisuje, maksime koje se za njih vezuju, omogućavaju da povežemo *Talesa*, koji, uz mnoge druge, ima i državničke nadležnosti, *Solona*, elegijskog pesnika, arbitra političkih borbi u Atini koji odbacuje tiraniju, *Perijandra*, tiranina sa Korinta; *Epimenida*, koji je pravi nadahnuti mag... Ovi mudraci se javljaju u vreme krize koja počinje krajem VII i početkom VI stoleća pre naše ere, u vreme kad je kod Grka temeljno uzdrman njihov sistem vrednosti kao i sam poredak sveta. Sve pomenute mudrace odlikuje praktična životna mudrost, poduprta znatnim političkim iskustvom i autoritetom i sasvim je razumljivo što im se počinje pripisivati niz sentenci među kojima je dominantna *ničeg previše*. "U svojim izrekama ili pesmama oni su istakli i verbalno izrazili vrednosti koje su u ponašanju i društenom životu građana ostale više ili manje eksplicitne. Ali, njihov mislilački napor nije samo doveo do formulisanja pojmova, on je moralni problem postavio u politički kontekst, povezao ga sa razvojem društvenog života. Uključeni u građanske borbe, a željni da ih zaustave svojom zakonodavnom delatnošću, mudraci su razradili etiku koja je bila u funkciji stvarne društvene situacije, u okviru istorije obeležene sukobom sila, sučeljavanjem grupa, i na pozitivan način definisali uslove za postavljanje poretka u svetu grada" (Vernan, 1990, 88).

Kao posledica velike količine nakupljenih znanja sve više se javljala potreba za njihovom sistematizacijom; to su činili učeni ljudi ili grupe znalaca i ne slučajno u velikim i slavnim, moćnim gradovima kao što su Milet, Kroton, Eleja ili Abdera. Njima su se pridruživali i pesnici koji su u svojim epskim delima nastojali da izgrade obrazce pravog, moralnog života ali i da daju mitsko objašnjenje prirodnih pojava. U ovom drugom slučaju imali smo kosmogonijsku

poeziju koja je sve više nastojala da nešto kaže i o poreklu stvari i uticaju prirodnih sila na život ljudi. Mnogi od tih pesnika, koje Aristotel naziva teolozima što sve tumače iz mraka, kao što su Hesiod i Epimenid, kao prvobitnu silu vide *haos* ili *noć;* njih bismo mogli shvatiti i kao prve predstavnike ideje evolucionizma budući da poreklo stvari traže "idući unazad", u tamnim počelima. Uporedo s njima Ferekid iz Sira, savremenik prvih mislilaca, ističe Zevsa, Vreme i Zemlju kao prva počela; već to nam jasno govori da se sve više traže racionalna počela i da se ova hoće objasniti na razumu pristupačan način. Konačno, počela su se mogla videti u svemu što nas okružuje - u vatri ili zemlji, u vodi ili vazduhu, a Pitagora, sin pečatoresca Mnesarha sa Samosa, prvi je uveo izraze *filozof* i *filozofija*, objasnivši ih pritom kao oznake aktivnosti usmerene na čisto saznavanje i posmatranje božanskih stvari (Žunjić, 1995, 8/19), a za počelo (temelj svega što jeste) označio *brojeve.*

Pitagora i pitagorejska škola

Pitagora sa Samosa, Ferekidov učenik, živeo je u VI stoleću pre n. e; prvi je filozofiju nazvao tim imenom (Diels (58 B 15) i prvi za sebe rekao da je filozof, onaj koji traži istinu (D. Laert., VII, 1, 8); sa njim počinje italska filozofska škola kao što u Miletu, sa Anaksimandrom, Talesovim učenikom, počinje jonska filozofska škola (D. Laert., I, 13). Neopitagorejci i neo-platoničari su Pitagori pripisivali najviše ideje grčke filozofije i tako ga načinili krajnje tajanstvenom ličnošću. Smatrali su ga čudotvorcem, Apolonom Hiperborejskim, sposobnim da čuje glasove s drugog sveta kao i harmoniju nebeskih sfera. Heraklit je kritikovao njegovo mnogoznalaštvo dok je Empedokle veličao njegovo znanje i mudrost; već Platon i Aristotel, živeći dva stoleća kasnije, nisu znali mnogo o samom Pitagori i nisu mogli

jasno da razlikuje misli Pitagore od misli njegovih učenika pa je Aristotel bio prinuđen da govori o "takozvanim pitagorejcima". Čini se nemogućim odrediti sadržaj Pitagorine filozofije; neki mu ne pripisuju ni učenje o brojevima i veliko je pitanje da li mu pripada otkriće čiste i teorijske geometrije kako je to tvrdio Proklo. Najverovatnije on nije ništa ni napisao i ima osnova tvrdnja kako prvi spisi potiču od Filolaja (savremenika Anaksagore, Sokrata i Demokrita). Sâm Pitagora, po svemu sudeći, bio je tvorac nekog religiozno-filozofskog učenja i biće da je zauzimao visoko političko i moralno mesto u naučnom životu Grčke njegovog vremena, pri čemu ovde nauku treba razumeti u njenom posebnom značenju.

O njegovom životu poznato nam je veoma malo; bio je iz tirensko-fliuntskog roda koji se s njegovim dedom preselio na ostrvo Samos gde se Pitagora rodio oko 584. godine (neki navode čak 580-570) kao sin bogatog trgovca Mnesarha. Verovatno neslaganje s tiraninom Polikratom ili mržnja aristokrata prema tiraninu bila je uzrok tome da on ode sa Samosa; istovremeno, duže putovanje na koje je pošao imalo je i obrazovni cilj: upoznavanje sa svetinjama i kultovima Grčke: tada je sreo i Ferekida da bi potom put produžio i iza granica grčkoga sveta, u Egipat, gde se upoznao sa tajnim učenjima egipatskih sveštenika; nakon toga, bio je kod Haldejaca a potom osnivao tajne sekte, kako među Grcima tako i među varvarima. Sa četrdesetak godina odselio se u Kroton, grad u Južnoj Italiji, koja je, i njegovom zaslugom, došla na dobar glas pa je nazvana Velika Grčka, a u vreme kad se Velika Jonija uveliko borila s Persijancima za svoj opstanak; sakupivši veliki broj pristalica, Pitagora je osnovao školu.

Nakon dvadeset godina provedenih u Krotonu preselio se Pitagora u Metapont gde je i preminuo; tu su mu se toliko divili da su od njegove kuće napravili hram. Ne

znamo sadržaj Pitagorinog učenja jer je on ovo izlagao u tajnosti u zatvorenom krugu učenika i prijatelja, ali, možemo reći da je ono bilo veoma uticajno jer su neke od njegovih ideja (ili ideja pitagorejaca) delovale sve do novoga doba. U svakom slučaju, zna se za njegovo kazivanje da je duša besmrtna i da prelazi u druge oblike živih bića, u određenim, pravilnim vremenskim razmacima (Diels, A 8a). Kazivali su da je Pitagora metempsihoze koje su mu se izvršile prolazio u razmacima od 216 godina, da je jednom živeo kao Etalid, Hermesov sin, da mu je Hermes dozvolio da izabere sve osim besmrtnosti i da je on poželeo da za života i za smrti zadrži u sećanju sve što mu se zbiva. U životu se, kazuje legenda, mogao svega prisećati a kad je umro zadržao je isto sećanje: Etalid se rodio potom kao Euforb, Hermotim, Pir (delski ribar koji se svega ranijeg sećao) a potom kao Pitagora (Diels, A 8)[2].

Premda je nesporno da je reč o jednoj od najvećih ličnosti ne samo antičkog sveta, već i čitave zapadne kulture, krajnje je teško reći u isto vreme o Pitagori i nešto apsolutno verodostojno; zato je široko prihvaćeno da se istovremeno govori o Pitagori i pitagorejstvu.

Filozofiju Pitagora i njegovi sledbenici grade po ljudskom uzoru; svođenje sveta na red, meru i njegovo srodstvo s umom sadržano je u njihovom čuvenom stavu *Broj, to su sva nebesa* (Met., 986a). Možda se do toga došlo polazeći od uverenja da matematika može da izrazi prirodu

[2] Oko Pitagorinog lika i učenja od davnina se plete niz legendi: mnogi pišu kako se jednom Pitagora pojavio u Krotonu i Metapontu istog dana i sata a jednom, kazuje Aristotel, dok je u pozorištu ustajao sa stolice, razotkrio je vlastito bedro i gledaoci su videli da je zlatno. Po kazivanju Jambliha, koje je splet činjenica i najneverovatnijih vesti o Pitagori, ovog su još za života Krotonjani pozdravljali kao Apolona Hiperborejskog pa ne iznenađuje što je među strogim tajnama pitagorejske nauke bilo razlikovanje po kome "od razumnih bića jedno je bog, drugo čovek, a treće kao Pitagora" (Met. A 5 986).

nebeskih pojava. Pitagorejci su smatrali da su iz brojeva sastavljene čulno opažljive stvari, da je čitavo nebo obrazovano iz brojeva koji sami imaju veličinu (Met., 1080b). Treba istaći da brojevi imaju ne samo gnoseološki već i ontološki karakter: ako je bivstvovanje celina svega što jeste, određena kao *ápeiron*, kao nešto neograničeno, onda je granica, oblik (*eîdos*), ono što sprečava da se fenomeni rasplinu u neograničenom. Ako bi sve bilo neodređeno, bez granica, tada, saglasno Filolaju, ne bismo mogli imati ni predmet saznanja. Granica je princip raščlanjivanja, oblikovanja pa upravo zato određeno i neodređeno (ograničeno i bezgraničeno) sazdaju broj i sve što se uopšte može saznati ima broj (odnosno meru, razmer).

Bezgranično ima osobinu da se produžava, prostire u beskonačnost; granica zaustavlja to prostiranje, omeđuje ga, ocrtava određene obrise; samo bezgranično se ne može spoznati jer svako saznanje treba da razluči predmet koji se saznaje od svega drugog te da ga tako ograniči, omeđi. Upravo to - sinteza bezgraničnog i granice - što razgraničava predmete i čini ih razdvojenim, jeste broj (Losev, 1963, 269). To je i razlog što su pitagorejci, kako primećuje Losev, mislili brojeve strukturno, figurativno budući da su do njih dospeli ocrtavanjem stvari, misaonim kretanjem po granicama stvari pa se u brojevima nalazi i nešto geometrijsko, premda su oni razlikovali geometrijske brojeve od geometrijskih figura. Brojevi su geometrijski, ali geometrijski u ne-prostornom smislu; oni su bit i umni oblik stvari.

Ako je broj činilac koji postavlja granice, onda je on izraz opštevažećeg ontološkog poretka. Pomoću broja koji određuje merljivi oblik i sklop kosmos se tumači kao uređeni sklop stvari; u broju koji unosi red u tok fenomena leži spas od haosa. Broj je ono što omogućuje da se jedna stvar razlikuje od druge a harmonija je sama struktura

stvari, ono zahvaljujući čemu dolazi do identiteta bezgraničnog i granice, pa je upravo zahvaljujući harmoniji moguća spoznaja i mišljenje stvari.

Ako bi se jednom rečju htelo izreći šta je to zapravo pitagorejstvo, tada bi se sve učenje zapravo moglo svesti na učenje o broju i pritom razlikovalo: učenje (a) o samim brojevima, tj, o bogovima kao brojevima, (b) o kosmosu kao broju, (c) o stvarima kao brojevima, (d) o dušama kao brojevima i (e) o umetnosti kao broju. Pitagora i njegovi učenici išli su u svom tumačenju brojeva tako daleko da su i vrline svodili na brojeve ističući kako je "smisao stvari u brojevima kao počelu koje je materija postojećeg, izraz njihovog svojstva i njihovog stanja; elementima broja smatrali su parno i neparno; od toga pak da je prvo neograničeno, a drugo ograničeno, a broj jedan da je paran i neparan); broj proizlazi iz jedinice, a nebo, to su brojevi" (Met., 986a).

Nama ovo može izgledati čudno, ali moramo imati u vidu da su pitagorejci brojeve videli kao stvari, potom kao suštine, principe i uzroke stvari, a nakon toga kao strukture koje u sebi sadrže ideju poretka, pa su brojeve delili na linearne, kvadratne, pravougle, trodimenzionalne (kubne). To nam kazuje da su oni imali skulptoralne predstave o brojevima, pa je vajar Poliklet svoje skulpture objašnjavao brojevima a pitagorejac Filolaj je govorio kako su zvukovi trodimenzionalna tela ((44 A 26). Kasnije su brojevi shvatani kao platonovske ideje i božanska bića.

Iako je svim pitagorejcima zajedničko da su sve što postoji izvodili iz brojeva pa je Aristotel s razlogom u njihovim brojevima video svojevrsnu materiju (58 B 5), ne treba gubiti iz vida da su pitagorejci u početku bili bliski staroj filozofiji prirode: za pitagorejca Hipona (kao i za Talesa) počelo je voda, a za pitagorejca Hipasa (kao i za

Heraklita) počelo je vatra; sve to vodilo je shvatanju da je i samo nebo broj.

Činjenica je da pitagorejsko učenje dolazi do nas kroz prizmu Platonove Akademije, kroz učenje Platonovih učenika Speusipa i Ksenokrata. Sam Platon je pod uticajem Pitagore ritam nazivao poretkom kretanja (Zakoni, 665a), videći broj kao izraz usklađujuće moći praiskonskog, moći koja dovodi u red tonove (muzika), proporcije (vajarstvo) i ljudske pokrete (ples) pa tako umećima daje dostojanstvo i visoko poštovanje. Brojevi nisu predmeti za gledanje, neka neobavezna "lepa umetnost, nego tela, boje, tonovi, pokreti uređeni po broju i meri, prikazi onoga što za čoveka ima večitu važnost". Saglasno brojevima i rečima svi delovi kosmosa se sjedinjuju i na taj način postaju lepi, pa je zato, po mišljenju Pitagore, mudrost znanje lepog, prvobitnog, božanskog, onog uvek u sebi identičnog koje deluje tako da sve što na ma koji način dospe s njim u odnos postaje lepo, te filozofija i nije ništa drugo do saznanje toga i briga o vaspitanju koje ima za cilj popravljanje ljudi (Jamblih, XII/58).

Ako je, kako jedan Pitagorin učenik kaže, sve slično broju, broj je, kao znak koji uspostavlja red, upućen na ono što ostaje jednako, što se smatra stvarnim, iskonskim, opštevažećim. Aristotel ističe da su pitagorejci brojeve povezivali sa suštinom stvari, jer su u telima nalazili brojne odnose; istovremeno, brojevi su po njihovom shvatanju bili ne samo formalni, nego i materijalni uzroci stvari (Met. 987a 15), a ove su, ništa više do mimeza brojeva (Met. 985b 23); to znači da je predmet učenja o brojevima zapravo sam sklop stvarnosti, pri čemu je odnos prema vidljivom svetu izvor sakralnog i ontološkog učenja o srazmerama i simetrijama. Videći broj kao dijalektičku sintezu neodređenog i određenog Pitagora i njegovi učenici su matematičke elemente smatrali elementima svega postojećeg i sve stvari određivali polazeći od brojeva, pa su

ove smatrali u daleko većoj meri elementima no što to behu voda, vatra ili zemlja; zato, iz brojeva ne nastaje samo muzička simetrija već su oni *vladajuća, iz sebe same rađajuća povezanost stvari u svetu.*

Imamo li u vidu da učenje o brojevima ima istoriju jednako dugu koliko i filozofija, jasno je da se ono menjalo tokom vremena i ako su u početku brojevi identifikovani sa stvarima a potom sa principima stvari i načinom njihovog kretanja, kasnije su oni tumačeni kao strukture, kao spoj ograničenog i neograničenog (Filolaj). Upravo zato su pitagorejci sintezu ograničenog i neograničenog videli u harmoniji, pa muzika nije izraz samo nekog nastajanja (u smislu kretanja svega) već brojčano nastajanje, i njena suština nije ni u čem drugom do u numeričkom nastajanju oblikovanog predmeta, pre svega kosmosa u celini, a potom i svih stvari u njemu (Losev, 1960, 31).

To objašnjava zašto kod pitagorejaca matematika nije nauka s praktično-tehničkom i estetskom namenom, ili sredstvo kojim se ovladava prirodnim pojavama (Galilej), niti je pomoćno sredstvo za uobličavanje estetski lepog (kao kod renesansnog umetnika). Iako se ne pominju likovne umetnosti, u jednom od kasnijih izvora (Sekst Empirik) saznajemo o zakonu simetrije: nikakve umetnosti nema bez analogije, a analogija se zasniva na broju. Svaka umetnost, prema tome, postoji kroz brojeve. Pitagorejci su isticali simetriju i bili neskloni svemu što se brojevima ne da sameriti. Platon kaže da je nauka o brojevima i merenju neraskidivo povezana sa svim umetnostima, jer bez nje one bi bile samo neke bezvredne veštine (Hipija). Aristotel za oktavu kaže da je lepa jer se njeni odnosi mogu izraziti celim brojevima. U vreme procvata pitagorejske filozofije lepim se označavalo sve što je bilo jednostavno i uređeno; ako je nešto savršeno ono je moralo biti i lepo; merilo savršenosti, a prema tome i lepote, bila je pravilnost, često i

odnos prema središnjoj tački, pa jednoobraznost različitih aspekata postiže svoj vrhunac u krugu i lopti.

Shvatanje da je broj supstrat stvarnosti nalazilo je najbolju potvrdu u muzici i zato su ispitivani priroda i međusobni odnosi muzičkih zvukova koji se izražavaju brojčanim proporcijama; to istraživanje je išlo u dva smera: jednom u pravcu akustike muzike (Arhita je smatrao da se ton sastoji od delova koji se moraju izraziti u brojčanoj proporciji) a drugi put izučavanja su dobijala istovremeno i kosmički i moralni smisao i to je razlog tome da su pitagorejci sve što se događalo na nebu tražili i na zemlji, pa su načelo koje vlada svemirom nalazili i u ljudskoj prirodi. Zato su u zanatskim veštinama videli otelovljenje broja, odnosa i proporcije, a ritam svog života podešavali su sa skladom koji su nalazili u kretanju zvezda i nebeskih tela. Učenje o harmonskoj proporciji pripada Arhiti; on je prvi uočio kako visina tona zavisi od dužine strune i kako su dužina strune i visina tona obrnuto proporcionalni, premda mehaničko deljenje dužine strune ne daje neposrednu predstavu o visini tona. Arhita je tako došao i do tri tipa proporcija i razlikovao aritmetičku, geometrijsku i harmonsku proporciju; na taj način pitagorejci su postavili empirijske osnove muzičke akustike i prvi formulisali neke od pojmova i principa muzičke teorije; razume se, ako je rani pitagoreizam izražavao veći interes za praksu i eksperiment ("pitagorejci su valjani ljudi koji daju posla žicama i ispituju ih" (Država, 531a)), to je samo znak toga da su stariji pitagorejci muzičkim fenomenima pristupali empirijski a što će se kasnije izgubiti u neopitagoreizmu i kod Platona koji muziku misli apriorno matematički: "Svakako misliš" - piše Platon u *Državi* - "da čovek koji diže glavu i posmatra slike na tavanici i nešto zna, posmatra duhom a ne očima. Možda je to tvoje mišljenje i tačno, a ovo moje naivno. Ali ja ipak ne mogu verovati kako neka druga

nauka uzdiže pogled duše, a ne ona o biću i nevidljivom; može neko stalno da blene u stvari koje su gore, ili da, ne obazirući se na stvari koje su dole, pokušava da sazna nešto što se ne može saznati, pa da ipak, po mome mišljenju, nikad ništa ne sazna, jer saznanje nema nikakve veze sa svim tim (...). Ove divne nebeske slike, zato što su naslikane kao vidljive, treba smatrati za najlepše i najsavršenije od svih takvih stvari, a ipak treba znati da su one daleko iza onih istinskih slika čija se istinska brzina i istinska sporost, a sa njima i sve ono što je u njihovom krugu, upravljaju i pokreću po istinitom brojnom odnosu u istinitim položajima kao i da se one mogu shvatiti samo razumom i razmišljanjem a nikako očima. (...) Da bismo se poučili i u onim drugim stvarima, moramo kao primer uzeti nebeske slike kao da smo u njima našli uzore koje je Dedal, ili koji drugi umetnik ili crtač, lepo nacrtao ili izradio. A kad bi njih video neki čovek vešt geometriji, mislio bi kako su veoma lepo izrađene, ali i da je smešno baviti se njima ozbiljno i sa namerom da se na njima shvati istina o jednakom i dvostrukom, ili o nekom drugom odnosu. (...) Mi ćemo postavljajući sebi probleme, proučavati astronomiju kao i geometriju; ali ćemo ostaviti ono što se zbiva na nebu, ako zaista želimo da učinimo korisnim onaj deo duše koji je po prirodi razborit, a koji je ranije bio nekoristan" (*Država*, 529b-530b).

U spisu o životu Pitagore, neoplatoničar iz IV stoleća naše ere, Porfirijev učenik Jamblih iz Halkide, ističe da je Pitagora, polazeći od toga da ljudi svoje predstave dobijaju čulnim putem i to kada posmatraju lepe oblike i likove ili slušaju lepe pesme i ritmove, smatrao kako muzičko vaspitanje treba smatrati glavnim te je pribegavao određenim melodijama i ritmovima pomoću kojih je lečio loše ljudske navike i strasti uspostavljajući iskonsku ravnotežu duševnih sila (XV/64). Ovaj antički pisac u prvi

plan ističe Pitagorino učenje o muzičkom katarzisu, o moralnom i praktično-medicinskom značenju muzike. Često se prepuštajući mitovima i legendama, Jamblih navodi kako je Pitagora prvi vaspitavao pomoću muzike i počeo da leči strasti i ispravlja ljudsku narav tako što je uspostavljao harmoniju ljudske duše. Pitagora je smatrao da muzika može da održava zdravlje ako se njom pravilno služimo. Jamblih pominje melodije koje su smirivale strasti, gnev, potištenost i unutrašnju mučninu. On priča anegdotu o Pitagori koji je jednog razjarenog mladića smirio prevođenjem frigijske u dorsku melodiju.

Tako je ideja muzičke katarze postala ideal svih antičkih autora. Treba imati u vidu da je tu pojam katarze još neizdiferenciran i da ima drugačije značenje no kasnije kad se tim pojmom ukazuje na moralno očišćenje. Kod pitagorejaca je muzika bila u istom redu s medicinom pa je očišćenje imalo fiziološki, medicinski, praktični karakter, a ne strogo etički ili estetički, budući da muzički katarsis kod pitagorejaca nije estetski, odnosno, nezainteresovan, pošto se postiže i muzikom, i medicinom i mantikom. S druge strane, katarsis kod pitagorejaca zahvata celog čoveka (a ne samo njegovu moralnu stranu), pa je tu reč o "očišćenju" ne u smislu nekog moralnog napora, već u smislu prosvećenja instikata života pri čemu je nemoguće odvojiti dušu od tela, moral od instinkta i lepotu od zdravlja (Losev, 1963, 19); tako katarsis kod pitagorejaca ima prirodni, fiziološki karakter, čiji je koren u ovozemaljskom a ne u spiritualnom (kao što je to slučaj potom u hrišćanstvu).

Harmonija nastaje iz suprotnosti a muzika je harmonično spajanje suprotnosti, dovođenje mnoštva do jedinstva i - saglasnost raznoglasja. Broj je duša harmonije, mada se može reći da je i duša harmonija budući da ona kao i sve stvari poseduje kvantitativno-harmoničnu strukturu. Kod poznijih pitagorejaca koji su veći značaj pridavali

metafizičkoj i etičkoj dimenziji njihovih ideja razvila se teorija muzike koja je sadržavala pojam "muzike sfera". Prema ovom učenju (koje traje tokom starog i srednjeg veka, kroz renesansu sve do novog doba (Kepler) i koje je koliko najpopularniji toliko i najtamniji momenat pitagorejskog učenja) ljudska muzika (koja pruža samo uživanje) u suštini je podražavanje. Uzor ljudskoj muzici je harmonija koja postoji među nebeskim telima. Visina tona određena je njihovim brzinama, a ove rastojanjima među tim telima koja su u istom odnosu kao sazvučni intervali oktave. Pri tom, ne proizvodi muziku kretanje nebeskih tela, već je samo kretanje muzika.

Taj pitagorejski svemir liči na božansku muzičku kutiju: zvezde se kreću na određenim rastojanjima a etar, uznemiren njihovim kretanjem, proizvodi najmoćniju od svih melodija. Za ljudsko uho ta melodija je samo tišina. O tome nalazimo svedočenje kod Aristotela (de caelo, 290b): "Nekima se naime čini da je nužno da pri kretanju tako velikih tela nastaje zvuk, jer i (pri kretanju) ovih tela kod nas (nastaje zvuk) iako nemaju jednaku težinu i ne kreću se tolikom brzinom: nije naime moguće da ne nastaje neki zvuk neizmerne veličine od kretanja Sunca i Meseca i još k tome tolikih mnogih velikih zvezda koje se kreću tolikom brzinom. A postavivši to sebi kao temelj, i da brzine prema razmacima imaju razmere muzičkih akorda, kazuju da je zvuk zvezda koje se kreću u krugu harmoničan. A budući da se činjenica da mi ne čujemo taj zvuk činila bezrazložnom, kazuju da je razlog tome to što smo odmah već od rođenja okruženi tim zvukom tako da (nam) ne može biti posve jasan naspram protivne tišine: razabiru se naime zvuk i tišina naizmenično jedno naspram drugoga: stoga kao što se kovačima zbog naviknutosti čini da nema nikakve razlike, događa se isto i ljudima." (Diels, 58, A 35). Na taj način biva jasnije učenje o harmoniji duše, učenje o njenoj

usaglašenosti zasnovanoj na brojčanoj proporciji; zahvaljujući tome moguće je razumeti naše uživanje u muzici: prema načelu da "slično saznaje slično" naša se duša radosno odaziva na skladna treptanja koja utiču na srodne elemente što postoje među kružećim svetovima pokrećući ih. Usaglašenost duše može se uporediti sa saglasjem žica na liri. Kao što se lira raštimuje kad je dotakne nevešta ruka, tako je i skladni sastav duše osetljiv na nevešto rukovanje.

Duša se može poboljšati ako se njom vešto rukuje. Muzika, koja je i sama podražavanje i prenošenje božanske melodije, može usaglasiti dušu sa onom večnom harmonijom koju muzičar treba (po svom zadatku) da spusti sa neba na zemlju. Tu se vidi paralelnost neba i duše. Ako je muzika podražavanje pojedinačne a ne nebeske duše, jasno je zašto imamo različite melodije (budući da ove odgovaraju različitim etičkim sastavima i temperamentima).

Tako su razlikovana dva tipa muzike: (1) oštra i okrepljujuća muzika koja izražava muževno i ratničko raspoloženje i (2) muzika nežnih tonova, karakteristična za blagu narav. Kako te melodije mogu u drugima da menjaju raspoloženje, njima se na druge može uticati pa je muzika istovremeno i terapeutsko sredstvo kojim se može menjati ljudska narav. Zato su pitagorejci, kako ističe Aristoksen, za očišćenje tela koristili medicinu, a za očišćenje duše muziku i ovu će misao kasnije razviti Platon za koga je muzika čista i uzvišena ljubav ka lepom, nežna i beskorisna, lišena grubosti i niskih strasti - gimnastika duše.

Šta bi se moglo zaključiti iz svega ovog? Jasno je da Pitagora i njegovi učenici nastoje da obnove i očiste religiozne predstave svoga doba; bore se protiv verovanja koja se sreću kod pesnika, jer u tim verovanjima nema

moralne strogosti, premda su ona u to vreme znatnim delom već napuštena; istovremeno, pitagirejci oštro kritikuju moralnu raspuštenost svoga doba i to je izraz aristokratske reakcije protiv demokratskih tendencija u tadašnjem društvu; Pitagora i njegova škola oličavaju konzervativni duh dorskih plemena i time se ova škola suprotstavlja jonskim filozofima prirode u Miletu i Efesu. U prvo vreme pitagorejsko učenje se širilo usmeno, čemu je doprinelo i uništavanje pitagorejskog saveza na prelazu iz VI u V stoleće pre n.e; najverovatnije, prvo izlaganje pitagorejskog učenja u pisanom vidu nalazimo kod Filolaja, a to je druga polovina V stoleća pre n.e. Nakon toga dolazi do zbližavanja pitagorejstva i sokratsko-platonovskih krugova te se o definitivno oformljenom pitagorejstvu može govoriti tek u vreme poznog Platona i stare Akademije (Speusip), a nakon Arhite iz Tarenta (prva polovina IV stoleća pre n.e.) pitagorejstvo zamire za najmanje 300 godina.

Dok su Pitagora i pitagorejci razvijali filozofiju brojeva, prvi grčki mislioci na istočnoj obali Egejskog mora, na zapadu Male Azije, u tada bogatim gradovima kao što behu Milet i Efes, nastojali su da sve bivstvujuće svedu na materijalne elemente ističući njegovu čulnu raznovrsnost (voda, vatra, zemlja, vazduh). Tu je već vidna razlika koja nastaje između pitagorejaca i prvih jonskih mislilaca (o kojima će sad biti reči): dok su pitagorejci naglasak stavljali na to kako elementi nastaju, kakva je njihova aritmetičko-geometrijska struktura koju su oni sjedinjavali s astronomijom i muzikom, potčinjavajući ovoj poslednjoj čak i gramatiku, Jonjani su svoja istraživanja usmeravali na same elemente.

Miletska filozofija prirode

Aristotel piše da je **Tales,** sin Eksamiesa iz Mileta (oko 625-548), kao počelo svega postavio vodu (Diels, 11, A 27); Talesu se pripisuje da je prvi raspravljao o prirodi, da je rekao da su duše besmrtne, da je svet živ i pun božanstava, da nežive stvari imaju dušu, da je prvi izmerio visinu piramida i da je prvi upisao u krug pravougli trougao (i nakon toga bogovima žrtvovao vola!), da je otkrio godišnja doba i godinu podelio na 365 dana, da je na pitanje: *šta je teško?* odgovorio: *spoznati samoga sebe,* a na pitanje: *šta je lako?* rekao: *dati drugome savet*; tvrdio je da nema razlike između života i smrti, i navodno, prvi je bio nazvan mudracem; umro od žege i žeđi, u dubokoj starosti, posmatrajući atletsko takmičenje (Diels, 11, A 24-39).

Hegel je istoriju filozofije započeo sa Talesom, polazeći od toga da se većina slaže sa tim da je Tales "prvi filozof prirode" (Hegel, 1970, I/143) i on se pritom poziva na Aristotela koji u *Metafizici* piše da je "većina prvih filozofa smatrala počelima svih stvari samo ona u obliku tvari (materije) (...) a da Tales, začetnik takve filozofije, tvrdi da je (to) voda..." (Met., 983b). Trebalo bi ovo imati u vidu: Aristotel Talesa ne vidi kao *začetnika filozofije,* nego kao *začetnika takve filozofije,* tj. filozofije koja počelo tumači kao tvar (u ovom slučaju, kao vodu), a ne kao broj (što je, videli smo, smatrao Pitagora). Drugim rečima: Stagiranin ne tvrdi da s Talesom počinje filozofija, već da s njim počinje jedna određena *vrsta* filozofije koju bismo mi mogli nazvati filozofijom prirode.

Talesova odluka da vodu izdvoji kao počelo može se tumačiti na mnogo načina: već se kod Homera govori o tome kako je Okean otac bogova i ljudi i da se bogovi kunu u vode Stiksa (u ono što je najstarije). Nadalje, u to vreme vladalo je verovanje da zemlja pliva na vodi a da Neptun, bog mora (tj. more), stvara zemljotrese. Tales je verovatno pošao od toga da voda bez koje nema organskog života igra

najvažniju ulogu u promenama zemnog života zahvaljujući svojoj žitkosti kao i da može da se kreće od tvrdog ka vazdušastom (led - para). Ali, to ga još ne bi činilo značajnim, niti začetnikom jednog pravca filozofije. Epohalno u tom Talesovom isticanju vode kao principa jeste to što se on, u tumačenju sveta i osnove stvari, više ne poziva na mitove, što nastoji da ukaže na nešto što je trajno i zajedničko svim stvarima i istovremeno njihov nosioc. Drugim rečima, prinuđen da govori u slikama, kao i svi prvi grčki mislioci, nemajući razvijenu apstraktnu terminologiju, kakvom će kroz dva stoleća raspolagati Aristotel, Tales je imenujući vodu verovatno upućivao ne na neku konkretnu vodu (kakva je ona u čaši ili reci), već je mislio ono što mi imamo u vidu kad mislimo na *vodenastost* vode.

Ako je Tales prvi *fizičar* jer nastoji da odgovori na pitanje o prirodi prirode, odnosno da kaže nešto o onom što je u osnovi *physis,* njegov sugrađanin **Anaksimandar** (611-545) bio bi prvi *metafizičar* u bukvalnom značenju te reči, jer za razliku od svog prethodnika koji je među konkretnim stvarima imenovao onu za koju mu se učinilo da može prolaziti najsvestranije promene, Anaksimandar je kao počelo (*arché*) (tu reč po prvi put srećemo kod njega) postavio *ápeiron,* tj. nešto neograničeno, ne određujući ga ni kao vodu, vazduh ili ma šta drugo (Diels, 12 A 1), jer, bit stvari mora biti beskonačna da se ne bi iscrpla u stvaranju. Zato osnova stvari ne može biti stvar do koje se dospeva empirijski, pošto su sve stvari ograničene; jedino svojstvo tog počela može biti beskonačnost u vremenu i prostoru, dakle nešto što nema granica.

Anaksimandar je smatrao da se delovi počela menjaju, ali da je celina nepromenljiva, da zemlja, loptastog oblika, leži u središtu svemira i da miruje bez ikakvog oslonca zato što se nalazi na istoj razdaljini od svih tačaka nebeskog kruga, da je mesečev sjaj lažan jer je odsjaj sunca, a da

sunce nije manje od zemlje i da je najčistija vatra. Naspram ranije, mitske slike sveta u kojoj su božanske sile prikazane strogo hijerarhijski, Anaksimandar smešta kosmos u jedan matematizovan prostor koji se sastoji od čisto geometrijskih odnosa. Kosmos za Anaksimandra ima geometrijsku strukturu i to znači da nijedan deo sveta nije povlašćen u odnosu na neki drugi, da nijedan deo sveta nema prevlast nad drugim; taj novi poredak odlikuje se jednakošću i simetrijom različitih sila koje čine *kosmos*. To je razlog što se načelo prvenstva (*arché*) ne pripisuje nijednom pojedinačnom elementu; prvobitna osnova iz koje sve proističe je neograničena, besmrtna, božanska, obavija sve i upravlja svim; ona je posebna stvarnost, različita od svih elemenata, kao njihovo zajedničko poreklo i nepresušni izvor na kome se svi napajaju. Poredak se tu više ne razume hijerarhijski već kao uspostavljena ravnoteža između jednakih sila od kojih nijedna nema nad nekom drugom konačnu prevlast koja bi mogla dovesti do razaranja kosmosa (Vernan, 1990, 115). Za Anaksimandra kažu da je prvi konstruisao sunčani sat koji je pokazivao ravnodnevice i kratkodnevice, da je načinio prvu geografsku kartu, da napušta poetski stil negovan u tada popularnim spevovima o nastanku bogova (teogonije) i da pišući prvi u prozi uvodi novi književni rod; njemu se pripisuje i prvi objavljeni spis *O prirodi*. Anaksimandru dugujemo i prvi sačuvani fragment: "... iz čega stvari nastaju u to i propadaju, po nužnosti; jer one jedna drugoj plaćaju kaznu i odštetu, zbog nepravde, po redu vremena" (Diels, 12 B 1).

U navedenom fragmentu nailazimo na odlučan korak od konkretnog ka apstraktnom; čulno se objašnjava misaonim; *ápeiron* se razlikuje od svih vidljivih stvari i on je beskonačan u prostoru i vremenu. *Ápeiron* je princip postojanja i propadanja; iz njega nastaju bezbrojni svetovi i gube se u njemu (ovo Hegelu zvuči "sasvim istočnjački"

(Hegel, 1970, I/154) i on je tu u pravu: ovo podseća na drevne istočnjačke religiozne predstave kojima se ukazuje na akt iskupljenja za nepravednost usled pojedinačnog postojanja; konačno u pomenutom fragmentu moguće je naći još jedan istočnjački momenat, ideju o biti sveta koja iz sebe proizvodi svetove i zatim ih guta); *apeiron* je božanski, besmrtan i nepropadljiv.

Anaksimandrov učenik, Milećanin **Anaksimen** (585-525), vratio se fizičkom tumačenju počela (*arché*); umesto vode kao počelo istakao je *vazduh* (*aér*) a to nije učinio nemajući u vidu Anaksimandra budući da je za vazduh rekao da je *bezgranično počelo* (*apeíros arché*) iz kojeg se rađa ono što nastaje, što je nastalo i što će nastati, bogovi i božanske stvari, a ostalo (se rađa) iz njegovog potomstva (Diels, 13, A 7). Plutarh je pisao za Anaksimena kako je ovaj tvrdio da je počelo svega vazduh koji je veličinom bezgraničan a po svojim kakvoćama ograničen, da sve se rađa nekim njegovim zgušnjavanjem i ponovnim razređivanjem, da kretanje postoji od večnosti (Diels, 13 A 6). Ovu poslednju misao naći ćemo i kod Heraklita ali, bilo bi pogrešno u Heraklitu videti direktnog nastavljača Anaksimena; prvo što ih deli veći vremenski period (jedna generacija), drugo, što učenju Heraklita prethodi učenje Ksenofana a treće, i to je svakako najvažnije: Heraklitovo vreme (i Parmenidovo) rešava posve druge metafizičke zadatke (ostajući i dalje unutar prostora obeleženog pitanjem o prirodi *arché).* U svakom slučaju, s padom Mileta (494.) pod vlast Persijanaca prekida se i ova prirodno-filozofska orijentacija.

c. Osnovna metafizička suprotnost

Dalji korak od spekulacije Milećana, korak ka apstraktnom promišljanju odnosa bivanja i bivstvovanja (a

u čemu je nastala suprotnost između elejaca i Heraklita) bio je uslovljen delovanjem jonskih mislilaca na religiozni pogled na svet kakav su imali u to doba Grci; ta monistička tendencija Milećana oličena u nastojanje da se sve svede na jedno počelo (*arché*) bila je u protivrečnosti s politeističkom mitologijom.

Predstavnik ovog protivrečja između politeističkih narodnih predstava i miletske filozofije prirode i prethodnik sistema Heraklita i Parmenida bio je **Ksenofan** (570-478), rapsod iz Kolofona, koji je ovu filozofiju preneo u Veliku Grčku (južnu Italiju). Obično ga istoričari imenuju rodonačelnikom elejske škole, ali pošto po vremenu i predmetu Ksenofanovo učenje prethodi učenju Heraklita, i kako Heraklitovo učenje prethodi Parmenidu, a sam Ksenofan nije rodonačelnik elejskog učenja o biću, već Parmenid, opravdano je da se o njemu govori posebno.

Već u drevna vremena Ksenofanu je pripisivano da je prvi koji se borio protiv antropomorfnih elemenata u narodnoj religiji i da je ismejavao prikazivanje bogova u ljudskom obličju, te je žestoko napadao pesnike koji su nebesnicima pripisivali ljudske grehove i strasti, govoreći o jednom i najvišem bogu.

Prisiljen da napusti Siciliju, Ksenofan je učestvovao u naseljavanju Eleje; po svedočenju nekih pisaca bio je savremenik Anaksimandrov i nije bio ničiji učenik; pisao je u epskim stihovima (o osnivanju Kolofona i o kolonizaciji Eleje - ukupno oko 2000 stihova); posebno je bio poznat po elegijama i jambima ispevanim protiv Hesioda i Homera, kudeći njihova kazivanja o bogovima; isto tako kažu da se protivio učenjima Talesa i Pitagore i da je napadao Epimenida (Diels, 21 A 1); umro je u dubokoj starosti sahranivši prethodno svoje sinove kao i Anaksagora.

Po rečima Diogena iz Laerta Ksenofan je smatrao da su u osnovi svih stvari četiri elementa i da svetovima nema

broja, ali da se ne menjaju. Oblaci nastaju zbog podizanja isparenja koja struje od sunca kad izlazi nagore i podiže vazduh koji ga okružuje. Suština boga je loptastog oblika i nipošto ne liči na čoveka. On sav vidi i sav čuje, ali ne diše. On je u potpunosti i um (*noûs*) i razum (*frónesis*), i večan je. Ksenofan je prvi učio da sve što se stvara biva osuđeno na propast, i da je duša - duh (*pneûma*). Isto tako, rekao je da su sve stvari u poređenju s umom (noûs) manje vredne, a da sa tiranima treba biti ili ni u kakvim odnosima ili u najboljim. Kad mu je Empedokle rekao da je nemoguće naći mudra čoveka, odgovorio je: "Razume se, jer je potreban mudar čovek da bi prepoznao mudra čoveka" (D. Laert., IX, 3, 18-20).

Ksenofan je značajan po svom posve novom teorijskom utemeljenju monoteizma koji razvija polazeći od rezultata koje su postigli miletski fizičari; ako bismo sumirali ovo njegovo učenje, mogli bismo reći: *arché* (prapočelo) je božanstvo. Bog je prvi uzrok svih stvari i njemu pripadaju sva svojstva koja su prvi fizičari pripisivali prvobitnoj materiji. Bog niti nastaje niti propada (jer bi u oba suprotna slučaja sledilo da ga u nekom vremenu nema); bog je identičan sa celinom sveta; on sadrži sve stvari u sebi i on je jedno i sve (*hèn tò ón kaì pân*) (Diels, 21 B 31).

Taj filozofski monoteizam koji žestoko ustaje protiv politeizma u mitovima, savremenim jezikom govoreći, više je panteizam no teizam; svet i bog za Ksenofana su jedno i sve pojedinačne stvari koje opažamo rasplinjuju se u jednoj sveopštoj suštini koja je uvek jednaka sebi samoj. Jednom Ksenofan pripisuje i jedinstvenost na taj način što svetu-bogu pripisuje kvalitativno jedinstvo i unutrašnju jednorodnost; međutim, u čemu se ova poslednja sastoji, On jednako malo kaže, kao i Anaksimandar o svojstvu apeirona. Najvažnije ipak leži u činjenici što je Ksenofan promislio tu karakteristiku kvalitativnog jedinstva sa svim

konsekvencama koje iz nje slede i preneo je na razlike u vremenu tako što je božanstvu pripisao apsolutnu nepromenljivost. Na taj način on je dospeo u bitno nesaglasje s ranim jonskim fizičarima budući da se iz pojma božanskog počela (arché) gubi obeležje izmenjivosti. U postavljanju zahteva da počelo (*arché*), kao nenastalo i nepropadljivo, bude istovremeno nepromenljivo, da isključuje i kretanje i promenu - počiva i temeljna novina koju uvodi Ksenofan; neposredna posledica toga jeste to što je počelo (*arché*) izgubilo mogućnost da bude korišćeno za tumačenje empirijskog postojanja. Sam Ksenofan verovatno nije ni primetio kako je načinio provaliju između, s jedne strane, metafizičkog principa i s druge strane, sveta mnoštvenosti, sveta pojedinačnih, promenljivih stvari. Ako je u promeni pojedinih stvari trebalo tražiti neku trajnu osnovu iz koje sve one nastaju a koja pritom ostaje jednaka i nepromenljiva sveobuhvatna delatnost, postalo je nejasno kako je ta nepromenljiva osnova mogla da stvara promenljive pojedinačne stvari. Na taj način razdvojila su se dva motiva koja su se nalazila u prvobitnom shvatanju počela: (a) promišljanje osnovne činjenice nastajanja, promene i propadanja i (b) promišljanje osnove na kojoj su moguće promene a koja je u sebi nepromenljivo biće (*arché*).

Dalje se moglo poći samo tako što će se do krajnjih konsekvenci promisliti svaka od ovih dveju mogućnosti, a da se pri tom ona druga ne uzme u obzir. Iz te spremnosti da se zastupa jednostrano stanovište, a po cenu da se ne odstupa ni pred paradoksalnim zaključcima, nastala su dva metafizička stanovišta čija je opreka dalekosežno odredila buduće mišljenje.

Heraklit

Teza o apsolutnoj promenljivosti svih stvari od davnina se smatrala heraklitovskom i ako stavu da se sve menja, Platon dodaje kako se sve kreće i ništa ne biva, time je formulisan suprotan stav od onog kojim se odbacuje promenljivost bivstvovanja. Time se Heraklit razlikuje od jonskih fizičara i ne treba ga ubrajati u "jonske filozofe prirode". U svetu koji je dostupan saznanju Heraklit ne nalazi ništa što bi bilo nepromenljivo i odustaje od potrage za tako nečim. Osnovnu misao da se sve menja tako što stvari prelaze jedne u druge, Heraklit je izrazio na mnogo načina, pre svega tako što je iz raznih oblasti stvarnosti uzimao primere o tome kako stvari prelaze u svoje suprotnosti; bit sveta je u promeni i ona se ni iz čega ne može izvesti; nema neke postojeće stvari, jer svaka stvar nastaje i nestaje u večnoj svetskoj igri. Na taj način, za Heraklita počelo nije neka stvar koja se ne menja a sama po sebi se nalazi u pokretu (kao kod Milećana), već je počelo to samo kretanje čiji su proizvod sve stvari.

Treba reći da ni Heraklit nema razvijenu apstraktnu filozofsku ideju i ova misao se kod njega ne javlja u apstraktnoj jasnosti već kao čulna slika. Možda ovde treba još jednom istaći kako su svi fragmenti presokratovaca još u XIX stoleću imali više filološki značaj no filozofski. Ako se ima u vidu shvatanje koje srećemo u najoštrijem vidu kod Hegela, da istina prebiva u pojmu, jasno je da će mišljenje koristiti pojmove a ne slike; ovo što nalazimo kod Heraklita i većine presokratovaca jeste mišljenje u slikama. Biće potrebno još čitavo stoleće da, počev od F. Ničea, preko M. Hajdegera pa do E. Finka, filozofija dospe do samosvesti kako se ne mora misliti samo u pojmovima već i u slikama, a takvi su u znatnoj meri egzistencijali (Hajdeger) ili temeljni fenomeni (Fink); nimalo slučajno i Hajdegeru i Finku ostajemo trajno zahvalni na tome što su omogućili jedno novo čitanje presokratovaca, čiji tekstovi nisu više

samo predmet interesa klasičnih filologa već temelj iz kog izrasta čitava filozofija.

Milećani su govorili o tome kako je svako kretanje i svaka promena pod uticajem toplote; to je uticalo na Heraklita da kretanje sveta vidi kao vatru; tako je za njega vatra počelo (*arché*), no ne neka vatra kao konkretna stvar (vatra u peći, ili plamen zapaljenog drveta), već vatra kao nešto što uvek ostaje identično sebi, kao proces, u kome uvek nastaju i iznova nestaju stvari; vatra je svet u njegovoj nenastaloj i nedovršenoj promenljivosti.

Sve ovo već je za stare mislioce predstavljalo veliku teškoću i zato su Heraklita još u stara vremena nazivali *mračnim*.Inače **Heraklit** (540-480), sin Herakontov, bio je kraljevskog porekla i kažu da se prestola odrekao u korist svog brata; u Efesu je vladala demokratija koju Heraklit nije cenio; bio je ponosan i ohol, govoreći da "mnogoznalaštvo ne uči mudrosti jer bi naučilo Hesioda i Pitagoru, Ksenofana i Hekateja" (Diels, 22 B 40). Kada su ga molili da napiše zakone, nije za to mario rekavši da je grad već u vlasti loše uprave pa se radije sa decom igrao kocke u Artemidinom hramu. Kad su Efežani stali oko njega posmatrajući igru on je navodno rekao: "Šta se čudite, nevaljalci? Nije li bolje da radim to nego da uzmem učešća s vama u državnim poslovima?" Heraklit je za sebe govorio da nije imao učitelja, da sam istražuje i da je sve naučio od sebe sama. Dok je bio mlad govorio je da ništa ne zna, a kao odrastao govorio je da zna sve.

Heraklitu se pripisuje spis *O prirodi* koji je navodno imao tri dela: *O kosmosu, Politika* i *Teologija* i koji je on, po predanju ostavio u Artemidinom hramu potrudivši se da ga nejasno napiše kako bi mu mogli pristupiti samo sposobni ljudi i kako ne bi bio lako preziran od prostog naroda (Diels, 22 A 1). Dok je Teofrast smatrao da je Heraklitov spis teško razumljiv zbog njegovog melanholičnog karaktera, Sokrat je

navodno rekao Euripidu: "Ono što sam razumeo izvrsno je; a mislim da je tako i ono što nisam razumeo: samo je za to potreban delski ronilac kako bi se došlo da njegovog dna". U svakom slučaju, spis koji je do nas došao u fragmentima izazivao je nedoumice već u antičko vreme. Danas ne znamo ni oblik u kome ga je Heraklit pisao; da li ga je pisao u aforizmima, ili su sačuvani fragmenti samo delići teksta koji su kod savremenika izazivali najviše sporova. U ovom drugom slučaju, ako je tačno da su do nas došla samo ona mesta koja nisu bila predmet opšteg slaganja (a tako je izgledala i sa većinom fragmenata presokratovaca), istorija filozofije presokratovaca bila je u najvećoj meri *istorija "pogrešnih" mesta*, istorija onog što je vodilo u sumnju, a van našeg domašaja ostaje sve ono u čemu je postojala opšta saglasnost.

Konačno, možda je ta Heraklitova tajanstvenost posledica neke čudne mešavine apstraktnog i konkretnog, neposrednog i simboličkog; možda to nije neka namerna tajanstvenost već se javlja kao posledica njegovog slikovnog mišljenja koje mi uporno pretačemo u pojmove. Heraklit nije bio u mogućnosti da misli koja stremi apstrakciji nađe uvek i adekvatnu formu; zato kod njega nalazimo i svečani svešteničkі ton kao i onaj retorički, s mnogo slika koje su izraz veličanstvene fantazije.

Ako se pođe od toga da vatra/kretanje jeste počelo svih stvari, moglo bi se pomisliti da je Heraklit samo na mesto jednog počela (voda, vazduh, apeiron) stavio drugo, no nije tako; kod Heraklita počelo (*archê*) ima drugi smisao no kog Jonjana, jer vatra je s jedne strane identična sa kosmosom, a s druge s božanstvom, premda kod njega možemo naći i izrazite elemente hilozoističkog panteizma.

Mada Heraklit kao krajnji uzrok svih stvari, kao počelo, ističe vatru u čijoj osnovi se ne nalazi neko neprolazno biće, on ipak u njoj vidi i nešto što ostaje bivajuće u svakoj

promeni, te ona i može biti predmet naučnog istraživanja upravo stoga što nema ničeg postojanog osim promene, kao što se i večno kretanje odvija u određenim oblicima koji se uvek ponavljaju. Iz toga sledi metafizički zadatak: naći trajni poredak promena, ritam kretanja, zakon promene. Tu se, u još nerazvijenom obliku javlja pojam *zakon prirode* u liku mitološkog *heimarmene* (sudbina, kob) kao što su sve određene sudbine, ili u obliku svevladajuće *díke* (pravda, sud) koja kažnjava za svako odstupanje/prekoračenje.

Za Heraklita najopštija forma postojanja jeste suprotnost i njeno prevladavanje. Iz toga što "sve stvari teku" sledi da svaka pojedina stvar pri svom neprestanom menjanju sjedinjuje u sebi stalno suprotstavljene atribute. Sve je samo prelaz, granična tačka između nastajanja i nestajanja, a život prirode je trajno preplitanje suprotnosti u čijem sukobu nastaju pojedine stvari (sukob je otac svega i svega kralj; B 53). No, kao što te suprotnosti nastaju, na kraju krajeva iz žive vatrene svetske moći, tako isto u njoj nalaze ravnotežu i spokoj. Vatra je nevidljiva harmonija: "suprotno se sjedinjuje i iz različitog nastaje najlepša harmonija" (B 8); vasiona je jedinstvo koje se raspada i potom vraća u sebe; ona je u isto vreme i razdor i mir - nedostatak i obilje (B 67). Prelazak jedne stvari u drugu i obratno odvija se tako što oba procesa delujući, neprestano prelaze jedan u drugi. Tako se kod pojedinačnih stvari, misli Heraklit, dobija privid trajanja, a to je u slučaju kad dve suprotne sile čuvaju ravnotežu u svojim rezultatima, na primer: reka se čini nepromenljivom, jer koliko vode otekne, toliko i dotekne. Ritam promene Heraklit vidi kao dva puta pa stoga i kaže: "Put prema gore i put prema dole jedan je i isti" (B 60). Pri tom treba imati u vidu da ovde izrazi "gore - dole" imaju prostorni, ali isto tako i vrednosni smisao. Ako je verovati onom što kaže Diogen iz Laerta, da je Heraklitov spis imao tri dela od kojih je srednji o "politici", onda već

kod ovog mislioca imamo pokušaj da se ne samo usput misli smisao čovekovog postojanja (kao što to beše slučaj kod Milećana), već da se čovek postavi u središte istraživanja. U čoveku se, po mišljenju Heraklita, ponavlja suprotnost između čiste vatre i nižih stvari u koje se ona pretvara; kao životni princip duša je vatra; ona je zarobljenik tela koje je sastavljeno od vode i zemlje i koje je duši ne tako drag predmet. Tu je izgleda Heraklit prihvatio učenje o putovanju duše, čime je blizak Pitagori i nekim misterijama. Uopšteno gledano, ako je na religioznom planu Heraklit bio blizak Pitagori, bio je daleko od narodnih verovanja približavajući se monoteizmu koji je imao etički karakter.

Besmrtnost duše i njeno savršenstvo Heraklit je tumačio time što ona svoju hranu dobija od svetske vatre, od sveopšteg uma, od logosa koji joj je svojstven (B 115); to se zbiva i fizički - disanjem, čije zaustavljanje prekida svaku delatnost, a i psihički - radom čula koja usisavaju večnu vatru pomoću unutrašnje (to je razlog što duševna delatnost slabi za vreme sna, premda "i oni koji spavaju radnici su i saradnici onog što se zbiva u kosmosu" (B 75)). Što je duša "vatrenija" i suvlja, tim je bolja i umnija ("Suva duša je najumnija i najbolja" (B 118)) i time više učestvuje u svetskom umu. Ali, kako je svetski um istovremeno svetski zakon, umnost čoveka je u zakonitosti, u svesnom potčinjavanju čoveka tom zakonu. Zato Heraklit vidi etički i politički život čoveka u vladavini zakona i zato je on protiv anarhije masa (koju donosi demokratija); potčinjavanje svetskom zakonu je potčinjavanje poretku; na taj način duša dolazi do jasnosti i sreće. U tome Heraklit vidi teorijski zadatak čoveka koji se ne može dostići ako je čovek vođen samo čulima a ne umom: "Oči i uši su loši svedoci ljudima ako imaju varvarske duše" (B 107).

Parmenid

Jedinstvo i jedinstvenost onog identičnog sebi sa božanskim svetom, o čemu je na religiozan način već učio Ksenofan, razvija **Parmenid** (oko 500.[3]), sin Piretov iz Eleje. Slušao je Ksenofana a učio i od pitagorejca Aminija. Prvi je navodno učio da je zemlja loptastog oblika, da je u centru sveta i da postoje dva počela, odnosno elementa: toplo i hladno koje on naziva vatra i zemlja; jedan ima funkciju stvaraoca a drugi materije. Isto tako, rekao je da postoje dve filozofije: jedna koja se zasniva na istini, a druga na mnenju, da je razum kriterijum, a da čula nisu pouzdana. Svoju filozofiju izlaže u stihovima i sačuvano nam je nekoliko odlomaka iz njegove poeme *O prirodi*.

Pojam koji je Parmenid postavio u centar svojih istraživanja i uzdigao ga nad sve druge pojmove jeste pojam bivstvovanja /eînai/ a do tog je došao razmišljanjem koje ima čisto logički karakter. Još relativno nejasno vidi on odnos saznanja i bivstvovanja: svaka misao odnosi se na nešto što je mišljeno i na taj način misao za svoj predmet ima nekakvo bivstvovanje; misao koja se ni na šta ne bi odnosila bila bi bez sadržaja i ne bi mogla postojati. Zato je nemoguće misliti nebivstvovanje, a još je manje moguće da ono postoji. Parmenid ide i dalje: nemoguće je govoriti o nebivstvujućem uopšte, jer kad o njemu tako govorimo, govorimo kao o nečem što je sadržaj misli, kao o nečem što postoji a to je već po prirodi stvari protivrečno. Na taj način

[3] Po nekim svedočenjima Parmenid je imao *akme* (dakle bio je u punoj zrelosti - 40 godina) oko 500. godine, pa bi to značilo da je rođen oko 540. i da je bio Heraklitov vršnjak; ali moguće je da je istinito i Sokratovo (469-399) svedočenje o tome kako je kao mlad upoznao Parmenida u Atini gde je ovaj došao sa Zenonom i tada imao oko 65 godina. U tom slučaju Parmenid je rođen oko 515. godine a njegov spis kao odgovor Heraklitu nastao je 470. ili nešto kasnije.

Parmenid kritikuje Heraklita koji je pripisivao stvarima koje su u procesu da istovremeno postoje i ne postoje.

Ako se svako mišljenje odnosi na nešto postojeće, to znači da je bivstvovanje uvek jedno i isto; *bivstvovanje jeste* - to je poslednji rezultat apstrakcije koja poredi pojedine sadržaje mišljenja; ostaje jedino bivstvovanje ako se odstrane svi pojedinačni sadržaji stvarnosti, a iz toga sledi da samo Jedno jeste apstraktno bivstvovanje.

Tim stavom: *bivstvovanje jeste* (*estín eînai*) bila bi i završena filozofija Parmenida kada, s jedne strane, iz tog određenja pojma bivstvovanja ne bi sledili neki, pre svega negativni predikati postojećeg (bivstvovanja), a koji mogu pozitivno biti određeni samo disjunktivnim putem i kad, s druge strane, filozof ne bi odstupio od posledica izvedenih iz svog sopstvenog postulata. Što se prvog tiče trebalo bi, s obzirom na bivstvovanje, poricati svako vremensko i kvalitativno razlikovanje; ono je nenastalo i nepromenljivo: ono nije bilo niti će biti, postoji samo u bezvremenoj večnosti, jer, vreme nije ništa različito od nečeg postojećeg u čemu bi postojeće kad bi bilo na početku bivalo i menjalo se. Bivstvovanje je i neizmenjivo, naskroz jednorodno i kvalitativno jedno (jedinstveno); ono nema mnoštvenost, već je samo *Jedno* koje je jedinstveno i nedeljivo, apsolutno nepokretno bivstvovanje. Svaka mnoštvenost, svako kvalitativno razlikovanje, svako nastajanje, izmena u sebi ili nestajanje, isključeni su iz istinskog bivstvovanja. Tako je Parmenid ideju bivstvovanja doveo do pune jasnosti i razgovetnosti.

Ali, stvar je u tome što je ta apstraktna Parmenidova ontologija sa svim njenim određenjima ipak smeša činjenica /datosti/ unutrašnjeg i spoljašnjeg iskustva i to se zbiva u dva smera zavisno od načina na koji je Parmenid dobio pojam bivstvovanja iz identiteta objekta mišljenja sa samim mišljenjem. To bivstvovanje, na koje se po elejskim predstavama odnosi mišljenje kao prema svome

neophodnom sadržaju, jeste predmetna stvarnost. Tako je kod Parmenida bivstvovanje identično s apsolutnom stvarstvenošću, i polemika protiv priznavanja ne-stvarnog, dobija novi obrt: *on* (bivstvujuće) se identifikuje s *pleón* (puno, potpuno) a *mè ón* (nepostojeće, nebivstvujuće) sa *kenón* (prazno) i elejci su stoga tvrdili da prazan prostor ne postoji. Zato je bivstvovanje nedeljivo, i zato je nepokretno (jer nema u čemu da se kreće) i zato isključuje mogućnost svake promene mesta. Ta apsolutna stvarstvenost nije beskonačna, već je konačna u sebi, nepromenljivo određeno bivstvovanje, ograničeno u sebi kao ravnomerno okrugla, nepromenljiva lopta.

S druge strane, za Parmenida nema bivstvovanja koje ne bi bilo i svesno, odnosno, koje ne bi bilo i mislivo (jer isto je misliti i ono što se misli); za njega, kao i za Ksenofana, u ovom svetu-božanstvu, u apstraktnom bivstvovanju potpuno su podudarni stvarstvenost i duhovnost (i zato je misao punina). Ali, premda Parmenid još više nego Ksenofan ističe taj univerzalni princip nastao iz potrebe da se svet dokuči mišljenjem iz pojma, isto je tako svestan teškoća koje nastaju kad treba da objasni empirijski svet koji on u potpunosti poriče: svaka mnoštvenost i razlika, svako nastajanje, bivanje i iščezavanje samo je obmana čula i sve to samo su netačni pojmovi kojima smrtnici hoće da odrede istinsko bivstvovanje. Istina se može dokučiti samo mišljenjem iz pojmova ali ne u čulnom svetu. Reč je o ontologiji koja počiva na svesnom racionalizmu a odbacuje svako iskustvo i svaki njegov sadržaj.

Nezavisno od toga Parmenid je smatrao da uporedo s ontologijom (koju je izložio u prvom delu svoje poeme o prirodi) moguće je govoriti i o fizici i to čini u drugom delu svog didaktičkog spisa. Njegova fizička teorija je dualistička teorija suprotnosti, i ako i podseća na Heraklita još je s njim u većem saglasju kad izjednačava postojeće sa svetlošću a

nepostojeće s tamom. Ako se taj par kasnije identifikuje s parovima retko-gusto, lako-teško, vatra-zemlja, to znači da je tu uzeto u obzir i učenje Anaksimandra, no u svakom slučaju prihvaćeno i učenje Heraklita koje je svim drugim elementima suprotstavljalo vatru kao određujući, formirajući elemenat. Ako time Parmenid i nije nameravao da odnos tih dveju suprotnosti tumači kao odnos delatnog i trpnog principa, Aristotel je, u svakom slučaju, tako tumačeći Parmenida bio u pravu rekavši da je za ovoga "postojeća" vatra imala značenje oživljujućeg, pobuđujućeg principa naspram "nepostojećoj" tami. Kad je reč o Parmenidovom astronomskom učenju, ono je u velikoj meri u zavisnosti od pitagorejskog; ali nepostojanje učenja o brojevima govori da je ovo možda kasnije nastalo i razvijeno unutar pitagorejske škole.

Zenon iz Eleje

Kao posledicu prihvatanja apstraktnog mišljenja, kod Parmenidovog učenika **Zenona iz Eleje** (oko 490-430) nalazimo potpuno odbacivanje tada vladajuće sklonosti za fizikalnim istraživanjima. Zenon ne teži tome da prihvati ili razume empirijsku stvarnost, već da pre svega najrazličitijim pojmovnim operacijama zaštiti Parmenidovo učenje i zato, kad analizira protivrečja na koja se nailazi u svakodnevnom mnenju o množtvenosti i promenljivosti stvari, on se ne koristi činjeničnim, empirijskim argumentima već isključivo formalnim i logičkim. Njegovo osnovno delo koje mnogi pominju bilo je napisano u prozi i podeljeno na poglavlja u kojima su pojedine hipoteze bile dokazivane svođenjem na apsurd (*deductio ad absurdum*); ako je to, shodno svom polemičkom karakteru bilo izloženo u obliku pitanja i odgovora, onda možda tu leži početak forme poznate kasnije kao *filozofski dijalog*.

Zenon iz Eleje bio je čestit čovek a velike je prezirao isto kao i Heraklit; kažu da je pogubljen nakon neuspele pobune protiv tiranina Nearha. Diogen iz Laerta kaže da su njegovi pogledi bili sledeći: "postoje svetovi (*kósmoi*), praznina ne postoji. Sve u prirodi sastoji se od toplog i hladnog, suvog i vlažnog, i ovo se pretvara jedno u drugo. Poreklo ljudi je iz zemlje, a duša je stvorena od svih ovih elemenata, koji su tako pomešani da nijedan nema prevagu" (Diogen Laert.; IX, 5, 29; Diels, 29 A 1). Ovde imamo niz stavova koje je Zenon preuzeo od Parmenida i on ne bi bio značajan u istoriji filozofije da to nije metodski razradio i sazdao jednu novu formu dokazivanja koja samostalnim isticanjem protivrečja nastoji da pokaže kako se to protivrečje nikad ne ukida kod onog što nam izgleda očigledno. Možda je, zahvaljujući ovom načinu dokazivanja vođenom zakonom protivrečnosti, Zenon prvi došao do misli o formalno-logičkim odnosima pa ga stoga Aristotel označava kao tvorca dijalektike.

Sve teškoće koje Zenon otkriva u pojmovima mnoštva i kretanja odnose se na beskonačnost prostora i vremena, delom na beskonačno malo, delom na beskonačno veliko; u poslednjoj instanciji on dokazuje samo nemogućnost da se predstavi neprekidna veličina prostora i vremena koji su podeljeni na odvojene delove, tj. dokazuje nemogućnost da se beskonačnost misli kao dovršena, onakva kakvu bismo hteli sebi da je predstavimo. Zato Zenonove aporije i nisu mogle da budu opovrgnute pošto se problemi koji se u njima izlažu nisu razmatrali s obzirom na račun beskonačno malih veličina.

Postoje dva Zenonova dokaza protiv mnoštvenosti postojećeg i oni se delom odnose na veličinu a delom na broj postojećih. Ako se postojeće sastoji iz mnoštva, s obzirom na veličinu ono mora biti, s jedne strane, beskonačno malo, a s druge, beskonačno veliko. Prvo, što ukupnost bilo kog

mnoštva delova iz kakvih je i sama sastavljena, kao nedeljiva ne može imati veličinu; drugo, što spoj dva dela pretpostavlja među njima granicu koja, kao nešto realno, i sama treba da ima prostornu veličinu, i sama mora biti odvojena od delova koje rastavlja granicama. Tako, ako bi nešto postojeće brojčano bilo mnoštvo, ono bi moralo da se misli kao konačno ili kao beskonačno. Prvo, zato što se sastoji od toliko delova od koliko se sastoji, a drugo, što dve različite postojeće stvari treba da budu odeljene granicom koja se i sama, kao nešto treće, razlikuje od njih i odvojena je od njih četvrtom, petom granicom... i tako u beskonačnost. Ovo poslednje (*dichotomía* - dvočlano deljenje) ne uzima se u logičkom već u prvobitnom, fizičkom smislu.

Moguće je (hronološki gledano) da su ovi dokazi bili upereni protiv začetnika atomizma, naime, da se svet ne može misliti sastavljen iz atoma; tome u prilog išlo bi i to što se svi Zenonovi dokazi protiv predstave o promeni postojećeg tiču samo kretanja a ne i kvalitativnih promena (atomizam je upravo priznavao kvantitativne ali ne i kalitativne promene); konačno, treći argument usmeren protiv mnoštvenosti postojećeg (koji je Zenon više nagovestio no razvio) dobija smisao samo u polemici s atomistima koji bi hteli da izvedu kvalitativna određenja iz uzajamnog delovanja atoma. Istovremeno, Zenonovo pozivanje na pojmove beskonačnog i konačnog, neograničenog i ograničenog ukazuje na odnos spram pitagorejaca u čijim su istraživanjima ti pojmovi igrali veliku ulogu.

Ako se prihvati da je Zenon živeo između 490. i 430. godine pre n. e. tada je on savremenik Empedokla, Anaksagore, Leukipa i Filolaja, i to bi značilo da on upravo protiv njih želi da učvrsti Parmenidovo učenje u njegovoj apstraktnoj formi pa bi stoga u Zenonovim tumačenjima elejska filozofija imala i svoj najviši izraz. Uobičajeno je da

se elejskom učenju suprotstavlja Heraklitovo; elejsko učenje je ontološko: ono zna samo za nenastalo i nepropadljivo biće i odbacuje realnost mnoštvenosti i nastajanja ne objašnjavajući njihovu vidljivost. Heraklitovsko učenje je genetičko (*génesis*, razvoj): ono fiksira postajanje i njegove prelazne oblike ne nastojeći da ga pokaže i kao krajnji rezultat stvarnosti. Ali, pojam bivstvovanja je misaono neophodan postulat, a samo postajanje - neporeciva činjenica. Zato se iz protivrečja ovih dveju pozicija javlja jedan novi zadatak koji je na neodređen način postojao već u prvom pokušaju da se odredi počelo (*arché*): da se iz bivstvovanja objasni postajanje.

Pokušaji izmirenja

Na tragu sukoba Heraklita i elejaca nastalo je niz učenja, niz pokušaja da se nastali jaz prevaziđe i ta učenja imaju kako fizički tako i metafizički karakter pošto svi njihovi predstavnici nastoje da preformulišu elejski pojam bivstvovanja kako bi na osnovu njega objasnili zakonomerni proces nastajanja. Pri rešavanju ovog problema moguća su dva puta: jedan, koji polazi od Parmenida a drugi, od Heraklita. Elejska ideja bivstvovanja pričinjavala je teškoće jer je pretpostavljala jedinstvo i prostornu nepokretnost. Ako se od tih svojstava odustane a zadrže ostala (nenastalost, nerazorivost i kvalitativna nepromenljivost), tada se pomoću kretanja u prostoru i iz mnoštvenosti postojećeg može objasniti postajanje i promena. Tim putem pošli su Empedokle, Anaksagora i atomisti (Leukip i Demokrit). Svima im je zajedničko (a) mnoštvenost počela i (b) mehanicistički način objašnjenja po kojem nastajanje, promena i nestanak empirijskih stvari treba da budu izvodljivi na jedinstven način iz tih samih po sebi nepromenljivih počela. Time oni predstavljaju krajnju

suprotnost hilozoističkom monizmu Milećana. Ta tri sistema razlikuju se međusobno po količini i kakvoći supstancija, različitim shvatanjem odnosa tih počela spram kretanja i pokretačke sile.

S druge strane, nedostatak Heraklita bio je u tome što on, mada je uspostavio zakon postojanja, nije uspeo da sačuva nikakav osnov, nikakvo bivstvovanje koje bi ušlo u te promene. Heraklit kao bivstvovanje nije priznavao ni empirijsku stvar, niti apstraktno-misaonu stvar; iz toga bi sledilo da je za *bivstvovanje* priznavao - *ništa.*

Kada je Parmenid pokazao da mišljenje u svakom slučaju pretpostavlja bivstvovanje, tada je bivstvovanje trebalo pripisati onim formama međudelovanja koje je Heraklit ostavio kao jedinstveno neprelazne. Tako nešto učinili su pitagorejci svojim učenjem o brojevima.

Ako bismo Empedoklu, Anaksagori i atomistima dodali pitagorejce, onda bismo dobili zapravo četiri načina kako da se prevlada protivrečje Parmenid - Heraklit. To je i razlog što prilikom izlaganja istorije filozofije ima različitih pristupa: neki (Hegel, Celer, Iberveg) nastoje da posebno istaknu Anaksagoru, drugi (Šlajermaher) atomiste sjedinjuju sa sofistima, a neki opet pitagorejsko učenje izlažu neposredno pre sofista. Ovde je s pitagorejcima započeto izlaganje jer se započelo s Pitagorom; druga je stvar to što je njegova škola trajala i nekoliko narednih stoleća; to samo govori o veličini njenog rodonačelnika a njegovo postojanje ostaje nesporno.

Empedokle

Prvi i najneuspeliji pokušaj sinteze koju smo ovde govorili nalazimo kod **Empedokla iz Agrigenta** (Sicilija) (490/484-430/424), prvog Doranina u istoriji filozofije. On direktno polazi od Parmenidovog stava da ne može biti nas-

tajanja i iščezavanja, ali istovremeno nastoji da objasni činjenicu nastajanja i nestajanja i objašnjenje vidi u tome da svako nastajanje treba shvatati kao spajanje a svako nestajanje kao razdvajanje; te osnovne elemente naziva korenima svega; još uvek nije koristio izraz stihija (*stoicheîa*, elemenat). Elementima pripadaju svojstva (predikati): neponiklost, neprelaznost, neizmenjivost, oni su večno bivstvovanje a raznovrsnost i smena pojedinih stvari treba da se objasni kretanjem u prostoru gde se ti elementi mešaju jedan s drugim u različitim odnosima.

Empedoklu pripada prvenstvo u tome što uvodi pojam elementa kao pojam o jednorodnoj stvari kvalitativno nepromenjivoj i do koje se dolazi samo promenom stanja kretanja i mehaničkim delenjem. Do tog pojma on je došao nastojeći da Parmenidovu ideju o bivstvovanju učini pogodnom za objašnjenje prirode. Daleko manje sreće je imao u određivanju koja su to četiri elementa; polazeći od tradicije imenovao je: *zemlju, vodu, vazduh* i *vatru*. Voda, vazduh i vatra igrali su važnu ulogu kod Jonjana, zemlja se javlja u hipotetičkoj fizici elejaca, a kako je Empedokle vatru suprotstavljao trima ostalim elementima, to podseća na heraklitovski pokušaj da se očuva dvojstvo. Konačno, kako je Empedokle bio odista i interesantna pojava, lekar i pesnik, ova četiri elementa mogu se zamisliti i pesnički: postoji zemlja kojom hodamo, okružena vodom, nad njom je vazduh a dalje, na nebeskom svodu - sjaj zvezda.

Problem koji je odmah iskrsao pred Empedokla glasio je: kako različiti kvaliteti pojedinih stvari nastaju iz mešavine ova četiri elementa; na to on verovatno nije mogao ništa da kaže. Empedokle je naglasak stavljao na proces spajanja i razdvajanja, jer što je više pomenutim elementima pripisivao karakter elejskog bivstvovanja, tim je manje u njima samima uspevao da nađe osnov kretanja u

kome su oni morali biti po njegovoj teoriji spajanja i razdvajanja.

Kao čista nepromenljiva bivstvovanja elementi ne mogu da se kreću već mogu samo da budu pokretani; zato je za objašnjenje sveta bilo neophodno da teoriji o četiri elementa budu dodate i pokretačke sile. U tome se zapravo vidi razlika koja postoji između Empedokla i hilozoizma Milećana. Empedokle je prvi mislilac kod koga su razdvojeni sila i tvar; ako je i uveo taj dualizam, ovaj još uvek nema naučno-apstraktnu već mitsko-poetsku formu pošto je on kao svetske sile koje uzrokuju spajanje i razdvajanje imenovao *ljubav* i *mržnju*.

Mitski i poetski karakter tih sila ne ogleda se samo u njihovim nazivima, već u tome što njihova predstava nije dospevala do potpune pojmovne određenosti, nego se mešala s čulnim slikama. Kod Empedokla ostaje nejasno delovanje pomenutih dveju sila kao i njihov karakter, jer one ne samo da su sile spajanja i razdvajanja, već, istovremeno, i uzroci dobra i zla. Na taj način Empedokle je nastojao da objasni sâmo bivanje i da zadovolji heraklitovski zahtev da u svetu postoji kružni tok u kome stvari periodično nestaju i iznova se rađaju. Četiri elementa delovanjem mržnje (neîkos) potpuno se razdvajaju a delovanjem ljubavi (phylótes) dospevaju u stanje potpunog prožimanja. Tako kružni tok sveta ima četiri faze: (a) neograničena vlast ljubavi i potpuno sjedinjenje svih elemenata što Empedokle naziva lopta (sfaîros), jedno (to hen) ili bog (théos); (b) proces postupnog razlaganja koji je posledica delovanja mržnje; (c) apsolutna razdvojenost sva četiri elementa kao posledica potpune vladavine mržnje; (d) proces postupnog ponovnog mešanja elemenata usled prevage ljubavi. Svet pojedinačnih stvari postoji samo u drugom i četvrtom slučaju (b, d) i odlikuje se suprotnošću i borbom između načela spajanja i razdvajanja; ovde je vidan uticaj Heraklita - reč

je o svetu ispunjenom polemosom; ali u preostala dva slučaja (a, c) imamo jedno akosmičko tumačenje sveta u duhu elejaca.

Anaksagora

Jednu stranu tog racionalnog kretanja o kome je govorio Empedokle doveo je do kraja **Anaksagora iz Klazomene** (500/497-428) koji je svojom otadžbinom smatrao nebo a svojim životnim zadatkom izučavanje zvezda. Smatrao je da nije ispravno govoriti o nastajanju i nestajanju jer masa sveta mora ostati ista i jednaka sebi, već da je bolje govoriti o spajanju i razdvajanju. Ono što ulazi u proces spajanja ili trpi razlaganje nazivao je stvarima ili semenima (*hremata, spermata*) odbacujući Empedoklovo učenje o samo četiri elementa na osnovu kojih se ne može razumeti kvalitativna razlika među stvarima. Budući da Parmenid poriče nastajanje novih kvaliteta, Anaksagora smatra da postoji kvalitativno toliko međusobno različitih prvobitnih stvari (hremata) koliko u empirijskim stvarima ima različitih svojstava. Sve stvari dostupne našim čulima sastavljene su od osnovnih elemenata i dobijaju naziv po onom koji u njima preovladava; kvalitativno se mogu izmeniti ako se pomešaju s drugim stvarima ili neke stvari istupe iz njih.

To znači da prvobitne stvari (*hrèmata*) treba da budu misaono deljive ali, nasuprot čulnih stvari koje su izgrađene iz raznih elemenata, ovi sastojci stvari moraju biti jednaki sebi ma koliko se delili; zato ih je kasnije Aristotel nazvao homeomerijama (čestice jednakih delova) koje se međusobno razlikuju po izgledu, boji i ukusu; tako Anaksagora anticipira hemijski pojam elementa.

Što se tiče kretanja tih počela, Anaksagora odbacuje mitska i poetska tumačenja Empedokla i naspram heraklitovske ideje o borbi suprotnosti obnavlja misao o

jedinstvu svetskog procesa. Budući da sve postojeće može da predstavi sebi samo kao svet materijalnih stvari, on nastoji da u mnoštvu prvobitnih stvari pronađe onu koja bi bila zajednički uzrok sveg kretanja. To treba da je sila koja uspostavlja poredak među stvarima i po analogiji s živim bićima (koja poseduju um), Anaksagora je rekao da u prirodi kao uzrok sveta i sveg reda vlada um (*noûs*) (Met., 984b). Zato će mnogo stoleća kasnije, u predavanjima iz istorije filozofije, izlaganje o Anaksagori Hegel započeti rečima "tek ovde počinje da se rađa jedna svetlost (ona je doduše još slaba): razum se priznaje kao princip" (Hegel, 1970, I/281) i poziva se na upravo pomenuto mesto iz *Metafizike* gde Aristotel za Anaksimandra kaže kako je "u poređenju sa onima koji su ranije govorili nasumice izgledao kao jedini razboriti čovek" (Met., 984b). *Noûs* treba razumeti kao supstrat misli; u makro- i mikro-kosmosu *noûs* je jednak Heraklitovom logosu i ima ulogu vatre. Poredak (*kósmos*) i svrsishodnost empirijskog sveta (što je Anaksagori potvrda postojanja uma koji sve dovodi u red) Anaksagora ne nalazi samo u odnosima pojedinačnih stvari već i u harmoničnom kretanju nebeskih tela. Tako se njegov monistički i teleološki način izražavanja zasniva na astronomskim motivima. Njegovo tumačenje je čisto naturalističko i nema ničeg zajedničkog s religioznim tendencijama. Ako neki antički autori izveštavaju kako je Anaksagora um nazivao bogom, tu bi reč bila samo o metafizičkom načinu izražavanja kakav se sreće već kod Milećana.

Um je nematerijalno načelo - duh; kao što je kod Anaksimena vazduh, ili kod Heraklita vatra; on je zapravo poslednja reč dosokratovske filozofije. Jedino taj um je živ i pokreće se sam od sebe, suprotstavljen svim drugim stvarima. Anaksagora smatra da "sve ostale stvari imaju udela u svemu, ali um je nešto neograničeno i nezavisno, i nije pomešan ni sa jednom stvari, nego je sam, samostalan, za

sebe (...) Um je najnežnija i najčistija od svih stvari i poseduje potpuno znanje o svemu i ima najveću moć; nad bićima koja imaju dušu, koja su veća i manja, nad svima njima vlada um. Nad celokupnim kretanjem um je preuzeo vlast tako da je tom kretanju/obrtanju dao početni udarac. Prvo je to obrtanje počelo od neke male tačke, zatim je postajalo sve veće i postaće još veće. I šta se tu mešalo i odvajalo i razdvajalo, sve je to spoznao um. I kakvo je trebalo da bude i kakvo beše ono što sad više nije, i sve što sad postoji i kakvo će biti, sve je rasporedio um pa i ovo obrtanje koje sad izvode sunce, mesec, vazduh i etar koji se odvajaju. A upravo to obrtanje uzrokovalo je da su se odvajali. I odvaja se od retkog gusto, od hladnog toplo, od tamnog - svetlo, od vlažnog - suvo. Pri tom postoje mnogi delovi mnogih stvari. A ništa se potpuno ne odvaja niti ne razdvaja jedno od drugoga, osim uma. A um je uvek jednak, i onaj veći i onaj manji. A inače nijedna stvar nije jednaka drugoj, nego čega u nekoj stvari najviše ima, to je svaka pojedina stvar kao najočiglednija bila i to jeste" (Diels, 59 B 12).

Um kao misaono počelo Anaksagora uvodi da bi, objasnio načelo kretanja uopšte, ali i takve pojave u pojedinim stvarima koje se nisu mogle objasniti iz mehaničkog toka jednom pokrenutog kretanja sveta. Aristotel će kasnije zameriti Anaksagori što nije razdvojio princip mišljenja (*noûs*) od oživljujućeg principa (*psyhè*) (O duši, 404b).

Sredinom V stoleća pre naše ere Anaksagora je prvi od velikih filozofa koji se nastanio u Atini; oko sebe je okupio najznačajnije ljude a među njegovim prijateljima beše i Perikle; iako jedan od najumnijih ljudi tog doba, Anaksagora je 434. godine bio optužen za neverovanje u bogove koje slavi država (asebeia) te je prognan iz Atine; otišao u Lampsak gde je umro nakon nekoliko godina. Na

pitanje: "Osećaš li nedostatak društva Atinjana?" - Anaksagora je odgovorio: "Nisam ja lišen njih, nego oni mene." A nekom čoveku koji se žalio da će umreti u stranom svetu odgovorio je: "Sa svih mesta jednak je put u Had" (D. Laert., II 3, 10-11). U odsustvu Anaksagora je u Atini bio osuđen na smrt; kad mu je to bilo javljeno, kao i da su njegovi sinovi mrtvi, on je za suđenje rekao: "Već odavno je priroda, kao i vi (sudije) mene osudila na smrt." A u vezi sa sinovima: "Znam da sam ih rodio tako da će umreti" (II 3, 13).

Atomizam

Da bi se izbegle konsekvence Empedoklovog učenja o četiri elementa moglo se ili tvrditi da su sva kvalitativna određenja počela (što je smatrao Anaksagora), ili tvrditi da nijedan od tih kvaliteta nije počelo. Ovaj drugi put izabrali su atomisti koji su empirijsko postojanje objašnjavali mnoštvom nepromenljivih bića/suština ali su pritom sve kvalitativne razlike u svetu sveli na kvantitativne.

Učenje atomista se obično izlaže zajedno s dosofističkim sistemima; to se čini polazeći od toga što nema nikakvih pouzdanih svedočanstava o njenom rodonačelniku Leukipu (koji je savremenik Zenona, Empedokla i Anaksagore), već da o atomizmu znamo na osnovu toga kako ga je izložio Demokrit (koga od Leukipa dele četiri decenije i koji je savremenik Sokrata a u starosti i Platona). Tako se i može objasniti činjenica da je osnovna atomistička misao nastala kao metafizički postulat iz heraklitovsko-parmenidovskog postavljanja problema, a da je izvođenje, kakvo imamo kod Demokrita, bilo moguće samo na osnovu sofističkih teorija (posebno Protagore). I dok je učenje Leukipa pre jedna metafizičko-fizička teorija u duhu njegovih savremenika Empedokla i Anaksagore, Demokritovo učenje već liči na

sistem kakav imamo kod Platona. To je i razlog što treba razlikovati metafizički smer Leukipa od Demokritovog učenja koje je uveliko zahvaćeno subjektivističkom problematikom u grčkom mišljenju.

Leukip iz Eleje (ili Abdere, ili Mileta, oko 450), učenik Zenonov, prvi je zastupao atomističko učenje; nalazeći se pod uticajem elejaca, smatrao je da bivstvovanje isključuje svako nastajanje i nestajanje kao i svaku kvalitativnu promenu te se po njegovom mišljenju bivstvovanje podudara sa supstancijalnošću (*ón* sa *pléon*, tj, postojeće sa puninom). Zbog tog identiteta Parmenid je bio prinuđen da negira realnost praznog prostora a isto tako i realnost mnoštvenosti i kretanja. Ali, ako su mnoštvo i kretanje, kao što to ističe fizika, realni, tada i naučno shvatanje sveta stvari što nas okružuju treba da bude moguće, a najbolje bi bilo kad bi se kao moguće pretpostavilo *nepostojeće,* praznina (*tó kenòn*) kao nešto što je ipak, na neki način, postojeće. Postojanje praznog prostora koje su svi osporavali (Zenon, Anaksagora) jeste karakteristična crta atomističkog učenja. Leukip to čini stoga da bi dobio mogućnost da opravda mnoštvenost i kretanje postojećih stvari; to je način da se empirijski svet uzdigne iz praznine i iz punine koja se kreće u njoj, iz "nepostojećeg" i iz mnoštva "postojećih stvari". Hipotetičku fiziku Parmenida sad nasleđuje kategorička, a problematičku asertorička i apodiktička. Ipak, da bismo bolje razumeli Leukipa, dobro bi bilo navesti sam izvor na koji se svi pozivaju; opet je to Diogen iz Laerta: Leukip je smatrao "da je sveukupnost stvari beskrajna i da se sve pretvara jedno u drugo a da je vasiona praznina prepuna tela. Svetovi nastaju padanjem tela (atoma) u praznom prostoru i mešanjem jednih s drugima. Njihovim kretanjem, pošto se nagomilavaju, nastaje tvar zvezda. (...) On je prvi postavio atome za počela" (D. Laert., VIII 6, 30). Dakle,

Leukip je, po mišljenju Diogena, prvi odredio atome kao počela; po njegovom mišljenju vasiona je beskrajna: jedan njen deo je ispunjen a drugi je prazan prostor; to on naziva elementima iz kojih nastaju svetovi, neograničeni po broju, i svetovi se ponovo raspadaju na elemente.

Odstupivši od parmenidovskog pojma bivstvovanja a s namerom da objasni mnoštvenost i kretanje, Leukip se pridržava ne samo nepromenljivosti (nenastalosti i nepropadljivosti) već i kvalitativne jednorodnosti sveg postojećeg. Nasuprot Enpedoklu i Anaksagori, Leukip uči da sve mnoštvo bivstvujućeg jeste jednorodno po kakvoći, a kakvoća (kao i kod Parmenida) je kod njega apstraktna, u suštini lišena kakvoće, dakle telesnost, punina (*tó pléon*). Tako se, po uzoru na elejce, svaka razlika odjašnjeva prodiranjem nepostojećeg u postojeće, te za Leukipa, s jedne strane, razlike među pojedinim postojećim jesu samo razlike u svojstvima kojima su oni "ograničeni" "nepostojećim" praznim prostorom, tj. kvantitativno se razlikuju oblikom, veličinom i kretanjem, a s druge strane, svako nepromenljivo bivstvujuće treba da se zamišlja kao identično samome sebi, kao potpuna, nerazoriva, nedeljiva tvar. Zato je Leukip smatrao da se pokretno bivstvovanje u praznom prostoru sastoji iz bezbrojnog mnoštva malih, nedeljivih tela koja je nazvao atomima (*atómoi*). Svaki od tih atoma, kao i bivstvovanje kod Parmenida, nije nastao, prolazan, promenljiv, deljiv, već je jednorodan sa sobom i svim ostalim bićima. Parmenidovo jedinstveno svetsko bivstvovanje razdrobljeno je na beskonačno mnoštvo malih prastvari koje, da nisu razdeljene praznim prostorom, obrazovale bi jedinstveni elemenat u duhu Empedokla, odnosno apsolutno jedno, lišeno kvaliteta, kao što je to kod Parmenida.

Na taj način Leukipovo učenje odlikuje se jednostavnošću i krajnje je konsekventno kad se hoće

protumačiti pojavni svet; ovde ipak treba istaći da atomistika (važna za kasniji razvoj prirodnonaučne teorije) nije nastala na tlu iskustva i posmatranja, već iz apstraktnih metafizičkih pojmova a s namerom da se objasni postojeći svet.

Atomistička filozofija nije samo pokušaj transformisanja metafizike elejaca s namerom da se objasni priroda nego i posledica nastojanja da se uzrok kretanja ne traži u sili nezavisnoj od tvari, već razmatra prostorno kretanje kao svojstvo tvari. Mada je ta stvarnost jednorodna u svim atomima, ona se kvalitativno ne menja već u sopstvenoj biti poseduje kretanje (*kínesis*). Sve jedno da li se pod tim kretanjem ima u vidu težina koja deluje odozgo nadole ili neko haotično kretanje, bitno je da to kretanje atomisti misle kao bezuzročno kretanje koje se treba razumeti samo po sebi i u tome treba videti sintezu Heraklita i elejaca: svi jednorodni elementi bića misle se kao nepromenljivi ali tako što se sami po sebi nalaze u neprestanom kretanju.

Atomisti nastoje da objasne svet pomoću atoma koji se od iskona kreću u praznom prostoru. Leukipu verovatno pripada i mehanicistički deo atomističkog učenja o tome kako sve nastaje iz mehaničkog sudara atoma koji se nalaze u vihoru. Odgovor na pitanje: kako iz tih kombinacija atoma nastaju različita empirijska svojstva, tj. kako kvalitativna svojstva prelaze u kvantitativna, najverovatnije pripada Demokritu za šta je ovaj metod mogao naći tek kod Protagore. Leukip je najverovatnije nastanak kvalitativnih iz kvantitativnih svojstava isticao kao metafizički postulat, a možda je, kao i Empedokle (koji je iz mešavine četiri elementa izvodio sve ostale oblike tvari), empirijske stvari, sastavljene iz atoma, nastojao da razlikuje po obliku i veličini; u svakom slučaju nejasan je njegov prelaz (ako ga je i načinio) od metafizičkog

zasnivanja učenja o atomima na njegovo fizičko obrazlaganje.

Grčka prosvećenost

Ako je u svoj dotadašnjoj filozofiji dominantno nastojanje da se istraže osnovni pojmovi prirode, sredinom V stoleća pre n.e. započinje kretanje u suprotnom smeru, pa sklonost metafizičkom mišljenju sve više slabi; hipoteza je već bilo dovoljno i sad se ukazala potreba da se one dokazuju primenom u pojedinim oblastima znanja. Razmena znanja među pojedinim školama bila je do te mere jaka da su se među njima počele gubiti razlike i njihova oštrina a time i njihova energija. Kako su se ispitivanja usmerila na pojedinačna pitanja, nastupilo je doba specijalnih istraživanja i eklekticizma.

Među tim eklektičarima isticao se **Diogen iz Apolonije** (oko 440) koji je živeo u Anaksagorino vreme a bio pod uticajem Anaksimenovog učenja; on polazi od hilozoističkog monizma miletskih mislilaca i nastoji da ga odbrani od pluralizma Anaksagore i možda Empedokla. Njegovo učenje bi se sastojalo u sledećem: "Vazduh je praelemenat. Postoje bezbrojni svetovi i neograničen prazan prostor. Vazduh stvara svetove zgušnjavanjem i razređivanjem. Ništa ne nastaje od onog što već postoji niti se pretvara u ono što ne postoji. Zemlja je sferičnog oblika, čvrsto se drži u središtu, a njen oblik je određen zamahom koji dolazi usled toplote i kočenjem, što dolazi od hladnoće" (D. Laert, VIII 9. 57). Bitna svojstva svog počela Diogen iz Apolonije vidi u životnosti i pokretljivosti (poput Jonjana), kao i u razumnosti i svrhovitosti (Anaksagora). Na taj način on Anaksimenovim predikatima vazduha dodaje Anaksagorine predikate uma (*noûs*) i taj duh-vazduh određuje kao veliki, moćni, večni, besmrtni, sveznajući. Na

taj način vazduh, koji se kao nosilac života i misli takođe naziva i duh - *pneûma,* jeste jednakovrsna tvar kako u makro- tako i u mikrokosmosu. Zgušnjavanjem i razređivanjem vrši se preobraćanje u pojedinačne stvari, a delovanjem težine koja lake stari vodi naviše a teže naniže određena je struktura i kretanje vasione koja se periodično gradi i razgrađuje. U organizmu vazduh ima ulogu duše; biljke ga nemaju a životinje ga poseduju u krvi; od prodiranja vazduha u krv zavisi život a od mešaja krvi i vazduha psihičko stanje organizma; tako Diogen anticipira razliku između venske i arterijske krvi.

Arhelaj, sin Apolodora iz Atine (ili Mileta) (oko 450), učenik Anaksagorin i učitelj Sokratov, preneo je miletsko učenje o prirodnoj filozofiji u Atinu, ali je s njim prirodna filozofija došla i do svoga kraja; izgleda da se bavio i etikom jer je raspravljao o zakonima, dobroti i pravičnosti pa se smatra da je interes za etičke probleme Sokrat nasledio od njega.

U Efesu je u isto vreme postojala škola koja je negovala Heraklitovo učenje; ali ona ne samo da nije umanjivala njegove paradokse već ih je izoštravala i to je potom izazivalo Platonovu kritiku. Najpoznatiji heraklitovac bio je **Kratil** koji je prigovarao Heraklitu što je rekao da nije moguće dva puta ući u istu reku [22 B 91] jer je smatrao da nije moguće ući niti jednom (jer se voda u reci neprestano menja i svakog je časa nova i druga). S druge strane, pitagorejac **Hipas iz Metaponta** (IV vek pre n. e.), savremenik Filolaja, dao je nov smer pitagorejskoj školi koja se još u stara vremena suprotstavljala Heraklitu. On je učio da postoji određeno vreme koje je potrebno da se izvrše promene u vasioni, da je vasiona ograničena i da se nalazi u stalnom pokretu. Vatru je Hipas shvatao kao počelo (*arché*) u jonskom smislu a drevna predaja ga naziva vođom egzoteričkih "akosmatika", tj. vođom onih koji nisu bili

upućeni u teoriju brojeva. U eklektike možemo ubrojati i Ekfanta koji je pitagorejsko učenje povezivao s atomističkim za što mu je kao motiv poslužila stereometrijska struktura pitagorejskih elemenata. Kod njega se nalaze i odjeci Anaksagorinog učenja o umu (*noûs*), posebno kad tvrdi da se atomi (različiti po veličini, obliku i snazi) dovode u kretanje pomoću uma i tim kretanjem se obrazuje i održava šaroliki svet.

Sve ovo ukazuje kako se u to vreme prevashodno teži kompromisima među različitim metafizičkim teorijama, da je u to doba akcenat bio stavljan posebno na specijalna istraživanja te se iz filozofije izdvajaju pojedine oblasti znanja, među kojima je prva i najveća *matematika.* Matematiku nisu negovali samo pitagorejci, već isto tako i Anaksagora a potom Demokrit i Platon. U to vreme najviše se rešavaju zadaci kao što su delenje ugla na tri dela, udvostručavanje kuba, kvadratura kruga, itd. Hipokrat sa Hiosa prvi piše udžbenik matematike i koristi slova za nazive figura; tu se još ne nalazi i logički izdiferenciran sistem dokaza, ali se empirijski, eksperimentalno i intuitivno dolazi do značajnih rezultata. Isto tako, i *astronomija* beleži veliki napredak i to ponajviše zahvaljujući pitagorejcima. Možda zahvaljujući i iskustvu, tek, napušta se hipoteza o središnjoj vatri i antizemlji i zastupa hipoteza o kretanju zemlje oko njene ose. Istraživanja organskog sveta sve više potiskuju istraživanja iz meteorologije pa u prvi plan dospeva fiziologija čula. To pomaže i razvoj *medicine* koja je takođe pod uticajem pitagorejaca, posebno Filolajevog nešto mlađeg savremenika Alkmeona koji se distancirao od pitagorejske teorije brojeva ali je zastupao shvatanje o suprotnostima kao i o božanskom savršenstvu i ljudskom nesavršenstvu i određivao zdravlje kao harmoniju suprotstavljenih sila. Ako se stanje zdravlja u to vreme ponajčešće određuje odnosom

tečnosti u organizmu, treba ipak istaći značaj Alkmeona koji ukazuje na mozak kao središte mišljenja, na nervna vlakna kao puteve organa čula i koji prvi uvodi seciranje leševa. Nasuprot u to vreme snažnih naturfilozofskih tendencija, **Hipokrat** (460-377) izdvaja medicinu iz filozofije i shvata je kao veštinu (*technê*), kao umeće kojim se telu vraća lepota koja je izgubljena usled bolesti. On naglasak stavlja na empirijske uzroke bolesti i u tome ga sledi Diokle iz Karista koji kao uzroke ističe klimu, vodu, godišnja doba, kao i način života. Hipokratova škola je znatnu pažnju posvećivala anatomiji i fiziologiji. Zadatak prve je izučavanje mozga i nervnog sistema, dok se druga bavi organizmu urođenom toplotom u kojoj su videli uzrok života a čiji je nosioc bio duh (*pneûma*) - tvar obrazovana vazduhom što se kreće žilama (u ovoj hipotezi kao i onima Diogena iz Apolonije treba videti intuitivno naslućivanje značaja kiseonika). Slično prirodnim naukama u V stoleću pre n. e. se intenzivno razvija *istorija.* Ako se kod Herodota činjenice još uvek prepliću sa mitovima i pričama, ovo poslednje je potpuno otklonjeno kod Tukidida čijim delom vlada atička prosvećenost. Nakon ratova s Persijancima naglo se razvija grčki nacionalni duh, a nauka izlazi iz zatvorenih društvenih krugova u kojima je ranije negovana i prodirući u praktični život ljudi postaje deo društvenog života. Dok je pogled na svet u pesništvu Eshila, Sofokla, Pindara i Simonida pod uticajem ranije gnomske poezije, Empedokle i Epiharm, koji su bili bliski pitagorejskoj školi, već izražavaju filozofske stavove svojih savremenika, dok su komediografi Epiharm i Kratin počeli da napadaju antropomorfne prikaze bogova i sve više se nastoji da se verovanje zameni pravim znanjem.

Sve to dovodi do rasta potrebe za obrazovanjem, do sve veće želje za prosvećenošću, do saznanja što su ga davale škole koje su mišljenjem nastojale da prodru u prirodu

stvari. Tada su se pojavili ljudi spremni da saopšte rezultate do kojih su dospele nauke: filozofija je iz škola izašla na trg a njeni javni učitelji behu *sofisti* koji su kao svoj zadatak videli rasprostiranje grčke prosvećenosti i stoga je njihovo vreme - vreme širenja kruga obrazovanja.

Sofisti

Sokrat, Platon i Aristotel kritikovali su sofiste jer su ovi nauku pretvorili u zanat i oduzeli joj dostojanstvo bezinteresnog istraživanja; ako se i ne složimo s njihovim kritikama, činjenica da su sofisti prvi koji su podučavanje naplaćivali, jasno govori da je nauka zauzela sasvim drugačiji društveni položaj. Ovo se najviše osećalo u Atini koja je sredinom V st. pre n.e. postala središte grčkoga sveta gde su se slili svi umetnici, arhitekte i zanatlije da bi učestvovali u obnovi Atine razorene u ratu s Persijancima. I najobičniji građanin u to vreme oseća potrebu za obrazovanjem; znanje postaje društvena i politička snaga, a pre svega prosvećenost otelotvorena u Periklu.

Već je Anaksagora živeo u Atini; verovatno su u njoj boravili Parmenid i Zenon a predstavnik Heraklitovog učenja u Atini bio je Kratil. Za sve velike sofiste to je bio grad u kome su morali zadobiti uspeh i slavu i sa njima počinje atički period grčke filozofije. Ako sofistiku i ne odlikuje veliko originalno stvaralaštvo, treba reći da je ona svu svoju energiju usmerila na obradu i sažimanje već postojećih teorija. Sofisti su kao svoj osnovni zadatak videli saopštavanje rezultata nauka širokim masama ljudi i prilagođavanje tih rezultata njihovim potrebama. U tome je njihov značaj i njihova opravdanost, ali i opasnost u koju su dospevali svojim delovanjem.

U početku reč *sophistés* je oznaka za "čoveka od nauke", ali posle Protagore koji je prvi sebi pripisao taj naziv, reč je

dobila značenje "učitelj nauke" i politički dobročinitelj; još kasnije taj naziv se koristi u govoru o plaćenim učiteljima retorike. Negativno značenje ovog pojma je rezultat polemike Sokrata i Platona sa sofistima i tek nakon dva milenijuma, Hegel je ukazao na istorijski značaj sofista.

Ako u Platonovom dijalogu *Protagora* imamo relativno vernu opštu sliku delatnosti sofista i plastičnu karakteristiku predstavnika sofistike, u dijalogu *Sofist* slika (kakvu će preuzeti i Aristotel (Met., IV 3; VI 2; IX 3) je izrazito negativna. Sofistika se pokazuje kao prividna a ne istinska mudrost a sofist je pohlepan čovek koji se služi lažnom a ne pravom mudrošću.

Kada je reč o popularizaciji naučnih znanja tako nešto najizrazitije nalazimo kod polihistora Hipije iz Elide koji je nastojao da okolinu zaseni svojim znanjima iz oblasti matematike, istoriografije gramatike i prirodnih nauka. U Platonovom dijalogu *Hipija stariji* vidno je nastojanje sofista da se dođe do jeftinog uspeha kod običnog sveta a što je karakteristično i za Prodika sa Keosa.

Obuka koja se mogla dobiti kod sofista imala je sasvim određen karakter i stremila je sasvim konkretnom cilju; demokratska vlast u Atini i drugim gradovima zahtevala je aktivno učešće u javnom životu a ovo je zavisilo od govorničke sposobnosti. Sa povećanjem obrazovanosti širih društvenih slojeva povećavali su se i zahtevi za onog ko je želeo da deluje na njih; mladići su od sofista očekivali da ih ovi nauče lepom govoru i osnovna delatnost sofista sad je bila retorička priprema za političku delatnost pri čemu se sofistička obuka usmeravala na tehničko, formalno razvijanje govora, ali i na saopštavanje onih znanja koja su bila najkorisnija za tu svrhu. Praktično-politički ciljevi vaspitanja udaljili su sofiste od metafizičkih razmišljanja te su se oni počeli zadovoljavati popularnim izlaganjima raznih teorija kako bi postigli kod slušalaca što veći efekat.

S druge strane, usled zadatka koji su sebi postavili (obučavanje veštini ubeđujućeg govora) sofisti su počeli više da se bave samim čovekom i njegovom psihološkom strukturom; za razliku od ranije nauke sofistika se obraća unutrašnjem iskustvu i raniju nauku dopunjuje učenjem o ljudskoj duši. Usled ove antropološke tendencije sofistika je usmerila filozofiju na put subjektivizma.

Ova nova delatnost počela je od jezika i u tome je posebno zaslužan bio Protagora iz Abdere (oko 480-411) koji je pošao od stava da je teorija bez praktičnih vežbi beskorisna kao što su beskorisne i vežbe bez teorije, pa je praktično obučavanje (na kojem se zaustavio **Gorgija iz Leontine** (483-375)) spajao s naučnim istraživanjima jezika te u svojim radovima razmatra pravilnu upotrebu govora (Phaedr., 267c).

Protagora je bio blizak atomistima iz Abdere; bio je mlađi od Leukipa a dvadesetak godina stariji od Demokrita te tako činio sponu među njima. Shvativši potrebe svoga vremena putovao je u mnoge grčke gradove kao proslavljeni učitelj mudrosti; u Atini je boravio više puta. Diogen Laertije ističe kako je "Protagora prvi izjavio da o svakoj stvari postoje dva suprotna iskaza" (*lógous*); on se njima i služio u svojim zaključcima a to je bio postupak koji je on prvi uveo. Jedno od njegovih dela počinje ovako: "Čovek je merilo svih stvari: onih koje postoje da postoje, a onih što ne postoje da ne postoje" (D. Laertije, IX 8, 51), a jedno drugo delo počinje rečima: "Što se tiče bogova, ja nemam načina ni da znam da li oni postoje, ili da ne postoje. Jer, ima mnogo prepreka koje ometaju znanje: i sama nejasnoća pitanja i kratkoća ljudskog života" (IX 8, 51-2). Zbog ovog dela Atinjani ga prognaše iz grada, a njegov spis spališe javno na trgu.

Sa izučavanjem gramatike usko je kod sofista bilo povezano i istraživanje logike jer je lepota besedništva

zavisila i od načina dokazivanja i opovrgavanja; to je razlog što se u početku formalna logika i razumela kao tehnika sporenja, opovrgavanja i dokazivanja. Ako danas raspolažemo sa premalo podataka da bismo mogli znati do kog je stepena logika bila razvijena, kod sofista daleko više znamo o njihovim pogledima na ljudsko saznanje. Sofist je morao da se oslobodi svake vere u neku sveopštu istinu i mogućnost pouzdanog saznanja i to pre svega stoga što je sve više i više napuštao pređašnje metafizičke i fizičke teorije i što je svoje slušaoce učio kako se o svakoj stvari može govoriti na dva suprotna načina: *za* i *protiv,* a to je sofiste vodilo u skepticizam.

Protagora je svoje skeptičke poglede na čoveka zasnivao na Heraklitovom učenju o večnoj promeni stvari; odbacivanje apsolutnog bića stvari podrazumevalo je da svojstva svake stvari proističu iz njegovog prolaznog međuodnosa. Svako svojstvo je rezultat kretanja (tu Protagora misli potpuno u duhu Heraklita), rezultat dva kretanja koja se susreću, nakon čega jedno od tih kretanja je delovanje a drugo trpljenje. Zato se ni o jednoj stvari ne može govoriti šta je ona po sebi, već u najboljem slučaju može se reći šta ona postaje u svojim promenama pri susretu s drugim stvarima.

Taj Protagorin relativizam ima veliki značaj jer on pod svoje učenje o sveopštem kretanju podvodi i čovekovo opažanje. Kako je, po mišljenju Protagore, čulno opažanje jedini izvor saznanja i celokupnog duhovnog sveta, on ne govori o nekoj (od opažanja nezavisnoj) suštini stvari niti o stvarima šta bi one mogle biti same po sebi; stvari su takve kakve se čoveku pokazuju i to je smisao njegovih reči o tome kako je čovek mera svih stvari.

Ako se Protagora približava Heraklitu, Gorgija inspiraciju nalazi u učenju predstavnika elejske škole; ako je prvi došao do uverenja da je svako saznanje relativno,

drugi je nastojao da dokaže nemogućnost saznanja uopšte. Ali, ako je istraživanje Protagore obogatilo potonju filozofiju (Demokrit, Platon), Gorgija je ostao zarobljenik oštroumne ali besplodne dijalektike. U spisu *O nebiću ili o prirodi* razvija Gorgija tri temeljne postavke: (1) ničega nema; nepostojeće ne može postojati: a takođe ne može postojati i postojeće: ili postojeće ne može biti mislivo ni kao nenastalo i neprolazno, ni kao nastalo i prolazno. Takođe, ne može da se misli ni kao jedno, ni kao pokretno a da odmah ne nastanu protivrečja, a nemoguće je i da istovremeno bude nešto postojeće i nepostojeće. (2) Ako bi nešto i postojalo, ono bi bilo nesaznatljivo, jer postojeće i mislivo treba da budu različiti, inače, zabluda bi bila nemoguća. (3) Ako bi i postojalo saznanje, ne bi ga trebalo saopštiti drugom jer je saopštavanje moguće samo putem znakova koji se razlikuju od samog predmeta, a za njihovo jednako značenje kod dva čoveka ne može se jamčiti.

Iako su skeptičke teorije, na primer, kod Protagore, izlagane u strogom naučnom duhu, ipak su one vodile razlaganju nauke i postale su igrarija u svakodnevnom životu; zato već Gorgija smatra sumnjivim svako suđenje u kome subjekt i predikat nisu međusobno identični, tj. odbacuje sve sintetičke sudove. Protagora je sumnjao čak i u matematičko saznanje; u duhu njegovog relativizma Eutidem zaključuje da je svemu svojstveno sve: zablude su nemoguće zato što sve zamislivo ipak postoji kao nešto mislivo. Stoga ne treba ni protivrečiti sebi; ako se ponekad i čini da protivrečimo sebi, to znači da govorimo o različitim stvarima.

Umešnost govora *pro et contra* sofisti su prenosili na svoje učenike; cilj je bio da se slušalac izgubi u argumentaciji, da se nagna na suprotni odgovor i tako opovrgne. Ako su još od vremena sedam mudraca Grci i razmišljali o sadržaju i ispunjavanju građanskih i prirodnih

zakona, tek s pojavom sofista, u vreme jačanja individualizma, počinju postavljati pitanje o njihovoj pravilnosti; kako je sad čovek postao mera svih stvari, snaga zakona kao i teorijska istina postala je žrtva relativnosti.

Sofisti postavljaju pitanje razlike između prirodnog i moralnog čovekovog određenja; uviđajući promenljivost ne samo zakona već i moralnih pravila, sofisti dolaze do zaključka da je većina njih uslovna i doneta uz saglasnost ljudi (*thései*) a da opšteobavezujući zakoni mogu biti samo oni koji su u ljude ugrađeni od prirode (*phýsei*). Tako je sve prirodno u čoveku dobijalo veće značenje i činilo se obaveznijim no ono društveno, pa se prirodno pravo smatralo pozitivnijim. Protagora je učio da su osećaj prava i savest (*díke* i *aídos*) dar bogova svim ljudima.

Ali, kako su sofisti pod prirodom mislili pre svega na ljudsku prirodu shvaćenu kao izraz individualnih manifestacija, zakoni su se sve više tumačili kao ograničenje, kao sputavanje prirodnog čoveka. Anaksagorin učenik Arhelaj govorio je kako do razlika u shvatanju morala dolazi ne po prirodi nego usled različitih tvrđenja, a Kalikle da je jedino pravo pravo jačeg koje priznaju slabiji jer očekuju zaštitu jačih. Tako je sofistika ustajala protiv mnogih ustaljenih običaja da bi na kraju težila uništenju svih moralnih temelja i običaja. Samostalnost individualnog mišljenja razbila je sve autoritete i dovela do raspada narodne samosvesti. Borbu protiv razarajućeg delovanja sofistike započeće Sokrat; istina, on će se sa svojim protivnicima naći na istom tlu prosvećenosti, zajedno s njima isticaće princip samostalnosti mišljenja ali će, za razliku od njih, nepokolebljivo verovati u mogućnost da se mišljenjem dospe do istine koja će biti obavezujuća za sve.

Sokrat

Glavna svedočenja o Sokratu nalazimo kod Ksenofonta, Platona i Aristotela. Ksenofont je u Sokratovom životu i karakteru istakao trezvenu, praktičnu, popularnu crtu; ali dok on nastoji da dâ istorijsku i pravu sliku Sokrata, Platon u velikoj meri idealizuje svog učitelja, opisuje dubinu njegovog duhovnog života i snažno delovanje na mlade ljude, pa kad se čita njegov rani spis *Odbrana Sokratova* i nije uvek najjasnije da, ako je sve bilo odista tako, kako to on opisuje, zašto je Sokrat uopšte i bio osuđen; kad je reč o kasnijim njegovim dijalozima tu Platon u usta Sokrata stavlja svoja učenja sa kojima istorijski Sokrat nema mnogo zajedničkog. Zato je od odlučujućeg značaja ocena Aristotela koji o Sokratu piše sa dovoljne istorijske distance da je moguće jasno spoznati sve što je bitno u učenju ovog filozofa.

Sokrat (469-399), sin Sofroniska, prvi je filozof rođen u Atini; u mladosti je učio vajarski zanat kod svoga oca ali je primio i sva druga znanja njegovog vremena; poznanstvo sa sofistima učvrstilo je Sokratovo uverenje o njihovoj štetnosti te se osetio pozvanim na samopreispitivanje i trajnu delatnost nad moralnim usavršavanjem kako sebe tako i svojih sugrađana; njegova istraživanja temeljila su se na dubokom religioznom osećanju i visokoj moralnosti što behu u osnovi celokupne njegove delatnosti na početku peloponeskih ratova. Sokrat nije pripadao nijednoj školi i sam nije težio osnivanju bilo kakve škole; ali, koristio se javnim karakterom atinskog života koji mu je omogućavao da dođe u priliku da sa svakim komunicira. Privlačio je pažnju drugih svojom ružnoćom, britkim humorom i nepobedivom oštroumnošću; njegovo ophođenje i njegova srdačnost, kao i velikodušnost, očarali su sve vodeće ličnosti Atine a posebno omladinu. Zapostavljajući domaće obaveze

predavao se višim zadacima i oko njega se uskoro obrazovao krug poštovalaca; u politici nije posebno učestvovao, ali je ispunjavao sve građanske dužnosti. Kada je imao sedamdeset godina okrivljen je da uvodi nova božanstva i da kvari omladinu. Prvobitno, optužba je bila posledica niskih strasti njegovih tužilaca, ali tokom suđenja na njega se, budući da je bio aristokratskih ubeđenja a i da se družio sa sofistima (bez obzira što se s njima sporio), sručila krivica od strane reakcionarnih demokrata da je odgovoran za opadanje moralnosti u narodu. Suđenje se po njega ne bi završilo pogubno da svojom gordošću nije razdražio sudije koje su ga u drugom glasanju osudile na smrt i on je ispio otrov maja 399. pre n.e.

Iako nikog nije označavao kao svog učitelja, Sokrat je bio upoznat s mnogim učenjima, pre svega Heraklita i Anaksagore. Iako nam je, sem opisa života Sokrata od Ksenofonta u njegovom spisu *Uspomene na Sokrata,* sačuvana samo Platonova *Odbrana Sokratova,* iz činjenice da je u vreme neposredno nakon smrti Sokrata bilo napisano više *odbrana* ali i više *optužbi* Sokrata, biće da nije na sudu sve bilo baš tako kao što se navodi kod Platona. Sokrat je najverovatnije bio žrtva nezadovoljstva kivne atinske demokratije koja je nakon poraza Atine u peloponeskom ratu (431-404) morala u nekome naći krivca za sve nedaće, a Sokrat kao jedan od najviđenijih Atinjana koji je sve vreme raspravljao upravo o moralu a družio se s aristokratama i sofistima za to se našao najpogodniji. Tome je verovatno i nehotično doprineo i Aristofan koji je u komediji *Oblaci* (423. pre n.e.) Sokrata prikazao kao pobornika upravo onih sofističkih ideja protiv kojih se ovaj borio.

U vreme kad teorija saznanja sofista vodi u relativizam individualnih mnenja, Sokrat je težio trajnom sveopštem znanju; on ličnom mnenju (*dóxai*) suprotstavlja znanje

(*epistême*), i to ne znanje koje bi se moglo pomoću nauke predati drugima, već znanje kao ideal kojem se trajno mora težiti zajedničkom delatnošću. Ta delatnost nije bila usmerena na saopštavanje znanja drugima, već na zajedničko traženje istine; u njenoj osnovi ležalo je ubeđenje da postoji neko merilo koje nadilazi individualne razlike. To je za posledicu imalo da se Sokratova delatnost odvijala u formi *dijaloga* gde se posredstvom uzajamne kritike i razmene misli dolazi do onog što su svi obavezni da prihvate. U vreme kad su sofisti izučavali psihološki mehanizam koji stvara lična mnenja, Sokrat ukazuje na zakon uma koji određuje istinu te svoje savremenike stalno nagoni da mu pomažu u traženju istine. U tome treba videti njegovo isticanje sopstvenog neznanja čime se on istovremeno i distancira od ideala mudrosti (*sophía*). On takvo samosaznanje ne traži i od drugih zato što ništa ne kvari istinsko znanje kao prividno znanje koje se kod ljudi rađa kao posledica sofističkog poluobrazovanja. Zato on u svojim razgovorima snagom neumoljive logike razara ona mnenja koja u početku nalazi kod sabesednika; u tom vladanju dijalektikom se i krije ona čuvena Sokratova *ironija*. Uklonivši tu početnu prepreku Sokrat nastoji da u daljem razgovoru iz sveg što je rečeno izdvoji neko zajedničko stanovište. U tome bi se sastojalo zapravo sokratovsko istraživanje. Cilj njegove naučne aktivnosti bio je *pojam* suprotstavljen pojedinačnim predstavama do kojih se došlo individualnim opažanjem; određujući značenje pojedinim rečima, Sokrat se nalazio na istom tlu na kome i sofisti, ali je bio vođen drugom nadom: smatrao je da će na taj način pomoću opšteg pojma dospeti i do same suštine predmeta i zakona koji vlada svim pojedinim slučajevima i tako, na mesto metode nagađanja Sokrat postavlja metodu sistematskog istraživanja.

Oblast u kojoj je Sokrat koristio svoju induktivnu metodu određivanja pojmova, kao i kod sofista, beše pitanje ljudskog života a opšteobavezujuća istina koju je trebalo naći u dijalogu nalazila se u jasnosti moralne svesti dok se krajnji cilj nauke video u moralnom samousavršavanju. To je razlog tome što su već i stari autori isticali kako se kod Sokrata filozofija ograničava na etičku problematiku, na pitanje čoveka i to je razlog što s njim počinje jedno novo poglavlje u istoriji filozofije - antropološki period.

Ta etička usmerenost Sokratova sledi osnovnu psihološku tezu koja jasno izražava racionalistički karakter celikupne epohe prosvećenosti a to je teza o identitetu vrline i znanja. Usled usložnjavanja kulturnih odnosa i mnoštva različitih običaja u raznim krajevima helenskog sveta osetila se potreba da se racionalnim prosuđivanjem načini pravi izbor a u tome su najviše uspeha imali oni koji su bili pritom i najobaveštenijі. To je uticalo na Sokrata da utvrdi kako se istinska vrlina sastoji u znanju i da istinsko znanje već samo po sebi vodi ispravnom postupanju. Na taj način znanje o dobru postalo je vrlina a promišljanje - princip života. Filozofija se sastoji u promišljanju dobra koje bi bilo opšteobavezujuće. Saznanje je isto što i ovladavanje moralnošću, a saopštavanje znanja izraz posebnog odnosa među ljudima koji je Sokrat video kao ljubav (*éros*). Tako su bili spojeni determinističko i intelektualističko posmatranje na voljnu delatnost; moralna svojstva našla su se u zavisnosti od intelektualne razvijenosti, a odluke u zavisnosti od jasnosti i zrelosti intelekta. Ako je Sokrat tvrdio da su svi negativni postupci posledica neznanja i nepromišljenosti, tada je bilo potpuno u duhu prosvećenosti proglašavanje znanja etičkim idealom. Sve ostale vrline deo su naučnog znanja (*epistême*) i mogu se dosegnuti izučavanjem nauke. Tako se sa Sokratom završava proces koji je započeo sa sedmoricom mudraca a koji se nalazio u

opasnosti da se pod udarem individualne kritike razore sve norme; sada se, zahvaljujući metodskom mišljenju iznova počelo težiti nečem što je bilo opšteobavezujuće.

Sokrat nije sistematski izložio znanje iz kog bi se sastojala vrlina. Polazeći uvek od date situacije bio je prinuđen da pitanje: *šta je dobro?* - zameni pitanjem: *šta je dobro u određenim uslovima za određenog čoveka?* Odgovor bi uvek bio: *dobro je ono što je saglasno s našim ciljevima, ono što zadovoljava čovekove težnje i što čini njegovu sreću*. Ako kod Ksenofonta etički pogledi Sokrata prelaze u teoriju koristi, kod Platona, koji je daleko suptilniji, korisno se identifikuje s lepim i dobrim i odnosi se na duševno zdravlje, na brigu o stvarnom dobru duše. U oba slučaja, vrlina koja se sastoji u znanju, identifikuje se s blaženstvom i osnovna pozicija Sokrata ostaje eudaimonistička, a to nije mogla da prevlada sva antička filozofija. Nepoverenje u metafizičke i fizičke teorije Sokrat je kompenzovao dubokim verovanjem u vladavinu božanskog bića nad prirodom i čovekom dok se racionalistička jednostranost njegove etike dopunjavala njegovim poverenjem u unutrašnji glas (*daimónion*) koji je video kao božanski.

Suprotstavljajući ideal uma tada vladajućem relativizmu Sokrat teži moralnom preobražaju života uz pomoć nauke i ta je tendencija kasnije dala značajne rezultate; međutim, princip razmišljanja o unutrašnjem svetu i oduševljenje s kojim je Sokrat odbacivao draži realnog sveta bili su novi i strani grčkom duhu i to je možda i osnovni razlog što je njegovo učenje kod njegovih nastavljača dobilo tako različite oblike. Već činjenica da su nakon njegove smrti nastale četiri različite filozofske škole više no jasno govori da njegovo učenje nije bilo jednoznačno i da se moglo na više načina interpretirati. Isto tako činjenica je da su Sokratovi učenici više imali sofističkog no sokratovskog duha (koji se još osećao kod Euklida,

Antistena i Aristipa), da takozvane "sokratovske škole" pre treba videti kao posledicu razgranavanja sofistike no kao nastojanje da se dalje ide putem na koji je ukazivao Sokrat. Postojale su četiri škole: megarska, elidsko-eritrejska, kinička i kirenska.

Sokratovske škole

a. Megarska škola. Osnivač Megarske škole bio je **Euklid iz Megare** koji je smatrao da se elejskom pojmu bića može pridati sadržaj ako se biće identifikuje sa sokratovskim pojmom dobra; u svakom slučaju, pokazalo se da nije uspeo da prevlada apstraktnu prazninu parmenidovskog principa. Odredio je dobro kao jedino postojeće, večno, jednako sebi, premda ga ljudi različito nazivaju; različite vrline tumačio je jednom jedinom vrlinom koja samo menja nazive a ta vrlina je znanje koje je identično s bićem (kao kod elejaca); odbacivao je biće svega osim dobra. Sve to nije pomoglo ni razvoju etike ni razvoju teorije saznanja već samo svedoči o produženju besplodne dijalektike sofistike koja zadržava elejski smer. U oblasti etike megarani nisu uradili skoro ništa; jedino Stilponu (380-300), koji je na kraju postao vođa škole, pripisivana je etička teorija; on je spojio megarsku dijalektiku i etiku kinika i time je uticao na osnivača stoičke škole - Zenona.

U metafizici megarani su se ograničili na utvrđivanju jedinstva sveg postojećeg i svojim dokazima sledili su argumentaciju elejaca. Ono što je istinski doprinos megarske škole sastoji se u razvijanju sofističkog umeća - *eristiké*. Njihovo apstraktno učenje o jedinstvu postojećeg imalo je za posledicu skeptički pogled na sva pojedinačna saznanja a isto tako i negativni odnos spram učiteljske delatnosti. Za Euklida kažu da je u opovrgavanju protivničkih stavova koristio poseban postupak: nije

napadao pretpostavke nego je dokazivao apsurdnost zaključaka (deductio ad absurdum). Ovde treba još jednom pomenuti Stilpona (koji je smatrao da na osnovu principa identiteta nijednom subjektu ne treba pripisati predikat koji je od njega različit), kao i Eubulida i Aleksina koji su bili veoma popularno tzv. "začarano zaključivanju" u kome sve mislivo i uzajamno isključujući odgovori na pitanja moraju u sebi sadržati protivrečnost (najpoznatiji su sofizmi: lažljivac, rogati, gomila...).

b. Elidsko-eritrejska škola. Još manji značaj od Megarske škole imala je Elidsko-eritrejska škola koju je osnovao Sokratov učenik Fedon iz Elide u svom rodnom gradu a koju su potom Menedem i Asklepijad preselili u Eritreju gde je škola kratko trajala i ugasila se već početkom trećeg stoleća pre n.e. Ova se škola, u svojoj biti eklektička (oslanjajući se na pojedina Sokratova učenja), razvijala slično megarskoj. Mada od Fedona ništa nije sačuvano (pa je već Panetije sve spise njemu pripisivane smatrao neautentičnim), čini se da je u onom bitnom Fedon bio saglasan sa Euklidom, a Menedem, koji je prošao Akademiju i školu Stilpona, zajedno sa ovim poslednjim posvetio se etici kinika te su se tako obe škole, zajedno s Kiničkom, slile u stoičku.

Daleko veći značaj imale su Kirenska i Kinička škola u kojima su pod neposrednim uticajem Sokrata i njegovog etičkog učenja protivrečja u moralnim i socijalnim pogledima Grka poprimila sasvim određene forme. Obema školama je svojstvena ravnodušnost spram teorijske nauke i shvatanje filozofije kao životnog iskustva. Učenje i jedne i druge škole izrasta iz sofističkog vidokruga i tek se povremeno oslanja na Sokrata. Kada je reč o određenju čoveka i odnosu individue spram društva, ovde je reč o smeru koji je suprotan onom uobičajenom koji srećemo u antičkom svetu. Oba učenja su posledica kulturno-filozofs-

kog pokreta sofistike i sadrže u sebi razmišljanja drevnih Grka o vrednosti civilizacije za pojedinca. Ovaj opšti pogled zbližio je ove dve orijentacije bez obzira koliko su im bili različiti odgovori na postavljena pitanja.

c. Kinička škola. Kiničku školu je osnovao **Antisten iz Atine** (440-368) (u početku učenik Gorgije) koji je nakon smrti Sokrata otvorio školu u Kinosargu u Atini. Ona je svoju veliku popularnost stekla zahvaljujući originalnoj ličnosti **Diogena iz Sinope** (404-323) koji je zbog falsifikovanja novca morao da pobegne iz svog rodnog grada da bi u Atini praktikovao filozofiju Antistena. Treba još pomenuti Krateta, savremenika Stilpona, koji je razdelio svu svoju imovinu kako bi se mogao posvetiti kiničkom načinu života, zatim njegovu suprugu Hiparhiju, bogatu i učenu, koja je s njim negovala kinički način života i njenog brata Metrokla o kome svedočenja imaju isključivo anegdotski karakter. Kao što su megarani postojećem pripisivali isključivo dobro, tako je za kinike jedinstveni sadržaj i cilj života bila vrlina i s elejskom isključivošću su odbacivali sve druge ciljeve. Ako su i smatrali da se vrlina sastoji u znanju, oni su najveći značaj pridavali praktičnoj strani - dobrim postupcima i sistematskom sprovođenju moralnih pravila u život; naučnim zahtevima pripisivali su značaj samo u onoj meri u kojoj su služili ostvarenju etičkih ciljeva. To je, uostalom, bila posledica i toga što je s obzirom na gnoseologiju Kinička škola stajala na tlu sofističkog skepticizma. Objašnjavajući bit stvari pomoću određenja, Antisten je sledio Sokrata, ali se kasnije, razvijajući svoje stavove, približavao Gorgijinoj tvrdnji da je nemoguće pripisivati nekom subjektu predikate različite od njega te da su mogući samo stavovi identiteta. Odredljivo može biti samo ono što je složeno, dok se sve prosto (pojedinačno) može odrediti samo pomoću njegovog naziva kojim se ne može dosegnuti suština stvari. Tako je kinička teorija saz-

nanja završila u skepticizmu pa je Antisten zastupao sofističko shvatanje o nemogućnosti protivrečnosti.

Ovo sofističko ograničavanje saznanja granicama jednostavnih naziva, kao nominalizam, dobilo je polemičku dimenziju istupanjem protiv teorije ideja. Za Antistena i Diogena postojali su samo pojedinačni predmeti, dok su rodni pojmovi bili reči bez sadržaja. Smatrajući da se logički ne može odrediti suština predmeta već samo čulno, za stvarno su priznavali samo ono što se može dosegnuti rukama.

Ovo je uticalo na njihovo učenje o vrlini: vrlina je dovoljna da bi se zadovoljio nagon za blaženstvom; vrlina nije samo najviše već i jedino dobro, jedino sredstvo za dostizanje sreće. Osim ovog duhovnog dobra koje nije podložno spoljnim uticajima, kinici su odbacivali i prezirali sve ostale vrednosti koje su cenili drugi ljudi. Jedino vrlina ima vrednost i jedino porok treba izbegavati - sve ostalo je beznačajno, indiferentno. To je razlog što su kinici prezirali bogatstvo, raskoš, slavu, čast, čulnu nasladu i patnju; sledeći ovu misao do kraja, oni su prezirali i svaku radost, stid i običaje, porodicu i otadžbinu.

To je razlog što nam je sačuvano mnogo anegdota (posebno o Diogenu), a malo ozbiljnih razmišljanja. Osnovna misao kinika bila bi u tome da pojedinac zavisi jedino od sebe i da mudrac, ovladavši vrlinom koja se sastoji u samodovoljnosti, stoji nasuprot ogromne mase glupaka. Da bi što manje zavisio od spoljnih dobara, mudrac do krajnosti ograničava svoje potrebe: što manje želja to više sreće. Isto tako slobodnim oseća sebe mudrac i spram društva: može da sagleda društvene predrasude i zato ga ne obavezuju ni običaji, ni moral, ni zakoni. Mudracu koji poseduje vrlinu civilizacija nije potrebna i on je se odriče. Sofističko suprotstavljanje prirode i zakona (*phýsis - nómos*) pretvara se u princip: sve što je stvorio čovek smatra se

neprirodnim i izlišnim te kinici propovedaju povratak prirodnom stanju koje oslobađa od opasnosti što ih donosi kultura kao i njena dobra.

Ako se danas neki teoretičari[4] okreću kiničkoj filozofiji, to je delom zasluga i cinizma koji se nalazi u temelju savremene politike. Reč je o sasvim određenoj filozofiji života koja je sâm život smatrala nečim daleko važnijim od pisanja knjiga. Da li je Diogen iz Sinope napisao *Politiku* i sedam parodija na tragedije, to je manje važno od anegdota[5] koje govore o njemu. Svojim postupcima je zgražavao svoje sugrađane; nazivali su ga psom, što je on s ponosom prihvatao, ali Aleksandar je rekao "da nije Aleksandar voleo bi da je Diogen", a najlepša hetera antičkog sveta Mnesareta, zbog bledoće kože prozvana Frina, činila mu je ono što drugima, normalnim građanima, nije ni za pare.

Diogen živi na kraju helenske epohe; on svet više ne shvata tragično i nije melanholičan; njegovo oružje je smeh; on prezire sve ono što njegovi savremenici vide kao izraz visokih vrednosti; boreći se protiv svakog društvenog konformizma, odbacuje stid. U svetu gde slučajnost obesmišljava svako planiranje i gde stari poredak postaje

---

[4] Sloterdijk, P.: *Kritik der zynischen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1983.

[5] Anegdote o Diogenu daju ne samo ključ za razumevanje egzistencijalizma, feminizma (kao neokinizma), kao i savremene politike, već i vremena u kome danas živimo budući da kinička tradicija od Diogena do nas nije prekinuta iako se manifestovala na najrazličitije načine (srednjovekovni karnevali, univerziteti, dendizam – u svemu tome prebiva znatna količina kinizma). Treba razlikovati *kinizam* i *cinizam*; izraz *cinizam* rezervisan je za vlast bogatih i vladajuće kulture, koja je odgovor na kiničku provokaciju. U tom smislu fenomen kinizma razlikuje se od svoje polazišne tačke i javlja se tokom čitave istorije u kriznim situacijama kad se sudaraju različite vrste svesti. Kinizmom i cinizmom se označavaju dve različite polemičke svesti: "donja" i "gornja", sukob suprotstavljene narodne i visoke kulture.

tesan a politika jedina prava opasnost, Diogen sebe određuje kao građanina sveta jer je otadžbina uveliko izgubljena.

Na njegovom tragu biće nekoliko stoleća kasnije neuspeli skulptor, retor, potom satirički pisac eseja na moralne teme, savremenik velikog rimskog istoričara i cara Marka Aurelija - Lukijan iz Samosate (120-180).

d. Kirenska škola. Potpunu suprotnost sumornoj vrlini kinika je kirenska filozofoja puna životne radosti. Njen vođa je **Aristip iz Kirene** (435-360) koga je u mladosti u Atinu privukla Sokratova slava. Pred kraj života u svom rodnom gradu je osnovao školu; njegovo učenje oslanja se na Protagoru, kao što se Antistenovo oslanja na Gorgiju. Aristip je razvio relativizam Protagorine teorije opažanja u jednu izuzetnu teoriju osećanja. Čulno opažanje svedoči samo o našim sopstvenim stanjima /*tà páthe*/ a ne o predmetima koji ta osećanja izazivaju i koji su nedostupni saznanju. Naše znanje tiče se samo promena u našem sopstvenom biću i samo to je i važno za nas. Osećanja, kojima saznajemo sopstvena stanja uvek su istinita. Zato su se kirenjani skeptički odnosili prema prirodnjačkim istraživanjima. Sledeći Protagorin individualizam kirenjani tvrde da svako može znati samo sopstvena osećanja.

Osnovno pitanje kirenjana (kao i mladih kinika) bilo je pitanje u čemu se sastoji blaženstvo. Zato oni, istražujući duševna stanja, istražuju samo osećanje zadovoljstva i nezadovoljstva. Kao što je Protagora teoretske sadržaje opažanja objašnjavao različitim kretanjima, tako su i kirenjani nastojali da osećanja objasne iz različitih kretanja u kojima se nalazi onaj koji ta osećanja ima: laganom kretanju odgovara zadovoljstvo, a brzom nezadovoljstvo; spokojstvo se postiže odsustvom zadovljstva i nezadovoljstva. Na osnovu ove tri mogućnosti postoje: prijatna, neprijatna i srednja stanja. Kako uvek treba težiti

zadovoljstvu, to znači da je zadovoljstvo (hedone) jedini cilj (*télos*) svih naših želja - blaženstvo, najviše dobro. Ono što donosi zadovoljstvo to je dobro, ono što stvara nezadovoljstvo to je loše; sve je ostalo - indiferentno.

Hedonizam je odgovor na pitanje o sadržaju pojma dobra; na to pitanje Sokrat principijelno nije odgovorio; Aristip vrlinu identifikuje sa sposobnošću uživanja i vrednost nauke bila bi u tome da ona priprema čoveka za istinska zadovoljstva. Istinsko uživanje postiže se samo posredstvom *phrónesis*; za to je neophodan razum koji oslobađa od predrasuda i uči kako da se koristimo dobrima života na najrazumniji način. Na taj način mudrac dolazi do uverenosti u sebe samog koja mu ne dozvoljava da se zadovolji nezadrživim tokom spoljašnjeg sveta; to znači da i u uživanju mudrac mora biti svoj gospodar i gospodar onog što ga okružuje. I Kirenjani i Kinici nastojali su da čoveka oslobode od toka svakodnevice: prvi su zahtevali vladanje nad uživanjem a drugi sposobnost samoodricanja; Aristip je prvo smatrao težim no drugo.

Naspram kinika koji se udaljavaju od sveta, kirenjani slikaju ideal mudraca kao svetskog čoveka koji uživa u životu, ceni telesna zadovoljstva, duhovne radosti, bogatstvo, ugled i promišljeno koristi predmete i ljude, a da pri tom u svom uživanju nikad ne želi nemoguće, dok u manje srećnim trenucima ume da sačuva mir, spokojstvo i vedrinu duha.

Izdvajanje individuuma iz života karakteristično je ne samo za kinike već i za Kirenjane; to se posebno manifestuje u njihovoj ravnodušnosti spram života u državi. Aristip je voleo lutalački život sofiste koji ga je oslobađao učešća u državnim poslovima. Teodor je svojom otadžbinom nazivao svekoliki svet, a patriotsko samopožrtvovanje glupošću nad koju se mudrac mora uzdići; svi ovi stavovi u saglasju su s kiničkim i izraz su dekadencije grčkoga duha.

Epoha grčke prosvećenosti potkopala je naivno uverenje u mogućnost čovekovog saznanja i tako zaustavila razvoj istraživanja prirode. Nauci je pretila opasnost da izgubi svoj ugled i upravo zadobijenu samostalnost u pripremi za praktični život. S druge strane, krug naučnih radova sve se više širio pa su od preovlađujućeg značaja bila psihološka istraživanja; fizici su se pridružile logika i etika.

Osnovni pojmovi psihičkog života našli su se u istoj ravni s pojmovima fizičkog postojanja. Došlo se do saznanja o značaju subjekta u formiranju čovekovog pogleda na svet; istraživanje pojmova otkrilo je suštinu naučnih zahteva koja je formulisana kao zakon podvođenja pojedinačnog pod opšte. Došlo se do svesti o tome da nauka ne može pružiti zadovoljstvo ako čoveka ne nauči tome da razume određenje njegovog života u odnosu na spoljni svet.

U početku se razvoj subjektivnog momenta odvijao samostalno kao suprotnost objektivnom; potom, ova dva monenta počinju da prožimaju jedan drugi i principi formulisani u ovim dvema orijentacijama streme svojoj sintezi. To je vreme kad grčka nauka dolazi do svojih najdubljih uvida, vreme između Peloponeskih ratova (431-404) i vladavine Filipa Makedonskog, vreme kada je grčki život bio blizu svog raspada, vreme kad nastaju tri velika sistema oličena u imenima Demokrita, Platona i Aristotela.

Demokrit

Na najvećeg prirodnjaka antičkog doba **Demokrita iz Abdere** (460-353) uticala je Leukipova škola, verovatno u vreme kad je toj školi pripadao i Protagora koji je bio dvadesetak godina stariji od Demokrita. Osetivši sklonost za prirodnjačka istraživanja Demokrit je otišao na dugogodišnji put: pet godina je bio u Egiptu (gde uči geometriju), upoznao je veći deo tadašnje Azije, bio je kod

Haldejaca u Persiji, zatim na Crvenom moru, kod gimnosofista (indijski učitelji mudrosti koji su živeli asketskim životom i pripadali svešteničkoj kasti bramana) u Indiji, potom u Etiopiji. U Abderu se verovatno nije vratio pre 420. godine pre n. e.

Demokrit je sav svoj život posvetio istraživanju, ali nije postao ni poznat ni slavan; Sokrat ga u Atini nije zapazio, a Platon ga nigde ne pominje, najverovatnije stoga što su se u vreme sofista i Sokrata Atinjani krajnje ravnodušno odnosili prema prirodnjačkim istraživanjima. Demokrit je poznavao Leukipa i Protagoru, bilo mu je poznato i učenje elejaca kao i sva učenja ostalih istraživača prirode a što se vidi po njegovom filozofskom sistemu. Učenje pitagorejaca o brojevima bilo mu je strano a eventualno druženje s njima ticalo se najverovatnije samo matematike; pred kraj života družio se najviše s lekarom i prirodnjakom Hipokratom. U svakom slučaju, može se reći da je Demokrit bio dobro upoznat s ranijim filozofijama prirode, premda su za izgradnju atomističkog sistema još od veće važnosti bila njegova sopstvena prirodnjačka istraživanja, kao i teorija opažanja koju je našao kod Protagore. Ostali sofisti teško da su imali veći uticaj na Demokrita - bili su suviše daleko od njegovih metafizičkih i prirodnjačkih interesovanja ali okolnosti u kojima je izgrađivao svoju antropologiju ukazuju da je bio zahvaćen i duhom svog vremena: premda je u vreme dominacije subjektivnog smera u nauci Demokrit bio vatreni pobornik kosmološke metafizike a uvodeći u nju nove elemente i njenim poslednjim predstavnikom; to je osnovni razlog što njegov veliki savremenik Sokrat nije na njega ostavio nikakav uticaj.

Demokrit je pisao mnogo i premda nam njegovi spisi najvećim delom nisu sačuvani, iz njihovog popisa možemo zaključiti da su oni kasnije podeljeni na one iz oblasti matematike i medicine, metafizike i fizike, fiziologije i psi-

hologije, teorije saznanja i etike, estetike i tehnike. Njegovi radovi bili su u stara vremena hvaljeni ne samo zbog bogatstva sadržaja, već i zbog savršenstva forme i jasnosti izražavanja; poredili su ga sa Platonom i drugim velikim autorima. Za razliku od Platona, čiji su nam dijalozi sačuvani u svom punom sjaju, Demokritovi radovi su izgubljeni između III i V stoleća n. e. i stoga nismo u mogućnosti da imamo ni približan uvid u njegovo delo.

Metafizički temelji Demokritovog atomističkog učenja nalaze se kod Leukipa: postoji prazan prostor u kome se kreću bezbrojni kvalitativno istorodni, ali po obliku i veličini različiti atomi čijim spajanjem i razdvajanjem se objašnjava svako postojanje. Kretanje se pretpostavljalo samo po sebi ali promena svojstava percipiranih stvari i njihova promena Leukipu je bila neshvatljiva kao i elejcima. Te probleme Demokrit je nastojao da reši pomoću protagorovske teorije opažanja. Čulno opažena svojstva stvari rezultat su kretanja; ona ne pripadaju stvarima već su načini predstavljanja određenog bića koje te stvari opaža, te svojstva ne pripadaju realno biti stvari. Nasuprot apsolutnom biću, nasuprot atomima i prostoru, svojstva poseduju samo relativno postojanje. To relativno postojanje načina opažanja treba da bude izvedeno iz apsolutnog; drugim rečima: svet Heraklita treba izvesti iz sveta elejaca. Sve relativne prolazne pojave već je priznavao i Protagora kao subjektivne; objektivni je za Demokrita bio telesni svet i prostor, a kada je hteo da subjektivne pojave izvede iz kretanja atoma, tada se atomistika pretvarala u materijalizam. To pokazuje da Demokrit nije izmenio kosmološke osnove atomizma, ali brižljiva razrada antropologije koju ne možemo pripisati Leukipu, Demokritovo je delo.

Ujedinjujući princip atomizma koji je razvio Demokrit, bio je u primeni pojma mehaničke nužnosti na prirodu i on

ga naziva nužnošću (*anánke*), ili u duhu Heraklita - sudbinom (*heimarmêne*). Sve što se stvarno zbiva objašnjava se mehanikom atoma: prvobitno, oni se međusobno sudaraju, trpe pritisak i udarce što za posledicu ima njihovo spajanje i razdvajanje što se manifestuje kao nastajanje i nestajanje svih stvari. Tako se objašnjava sve što postoji: nema ničeg što bi postojalo a da nije posledica mehaničkog delovanja i time se odbacuje svako teleološko tumačenje a što za posledicu ima tvrđenje da organizacija organizama nije svrhovita.

Atomi se međusobno razlikuju oblikom (*schêma, idéa*) i njih je beskonačno mnogo; različiti oblici su posledica različite veličine, ali u svakom slučaju, atomi su toliko mali da su čulno nevidljivi. Oni se odlikuju kretanjem i u praznom prostoru se kreću bez ikakvog reda, ali, tamo gde se skupljaju i gomilaju pod njihovim uticajem nastaje vrtlog, u kome se međusobno sudaraju, i kružeći u svim mogućim pravcima, odvajaju se tako što se slični približuju sličnima: teži i manje pokretni skupljaju se u sredini a lakši i pokretljiviji udaljuju se ka periferiji; za stvaranje pojedinih predmeta neophodni su još red i položaj atoma. Svojstva stvari određena su njenim prostornim oblikom, težinom i čvrstinom. To su prvobitna primarna svojstva (kako bi rekao Dž. Lok) i ona se nalaze u stvarima po sebi. Sva ostala svojstva su prisutna u stvari u onoj meri u kojoj ona deluje na bića koja je opažaju. Ta druga, sekundarna svojstva ne pripadaju biti stvari i u njih Demokrit ubraja boju, ukus, temperaturu a njihovu subjektivnost je dokazivao time što jedan isti predmet može različite utiske da proizvodi kod različitih lica.

Učenjem o subjektivnim čulnim svojstvima Demokrit je pod uticajem Protagore ali se od ovog razlikuje time što smatra da je uprkos relativnosti čulnih opažaja moguće

saznanje apsolutne stvarnosti; stvarnost (i time je on blizak pitagorejcima) čine prostor i geometrijske telesne forme.

Glavni elemenat kod Demokrita je *vatra.* Vatra je najsavršenija jer je najpokretnija i sastoji se iz najsitnijih atoma koji su glatki i okrugli; vatra je princip kretanja organizama i materija duše jer je kretanje atoma vatre psihička delatnost. To omogućuje Demokritu da izgradi materijalističku psihologiju koja se potom pokazuje kao temelj teorije saznanja i etike. Ovo Demokritovo učenje o vatri ima poreklo kod Heraklita, ali u to vreme vatra ima ono značenje koje je Anaksagora pripisivao *noûs*-u (umu). Kako je vatra najpokretniji elemenat koji svoje kretanje prenosi na teže elemente, jasno je da su, po shvatanju Demokrita, duša i razum rasprostrti po čitavoj vasioni, da su božanski, kako ih on još naziva, ali da nisu još i *duša sveta* (što nalazimo tek kod stoika).

U fiziološkom smislu Demokrit je smatrao da su atomi duše rasprostrti po čitavom telu (on je čak između svaka dva atoma druge vrste stavljao po jedan atom vatre), da raznim delovima tela odgovaraju po veličini i kretanju različiti atomi duše pri čemu razne psihičke funkcije imaju u telu i razna sedišta: centar mišljenja je mozak, snažnih duševnih kretanja - srce, a opažanja i percepcije pojedinih organa - jetra. Atomi vatre se u telu održavaju disanjem te prestankom disanja dolazi do uništenja psihičkog života. Tako se smrću rasejava i duhovna individualnost čoveka.

Za Demokritovu psihologiju je karakteristično da se sav duševni život sa svim njegovim kvalitativnim sadržajem svodi na kvalitativne razlike u kretanju atoma. Realnost duševnog života svodi se na kretanje atoma pa se kao zadatak javlja ukazivanje na različite načine kretanja atoma koji čine istinsku bit različitih psihičkih funkcija. Kako je delovanje stvari u času opažanja moguće samo doticanjem, opažanje može biti objašnjeno samo kao

dodirivanje, kao prodiranje malih atomskih čestica koje dolaze s površine tela u naše čulne organe gde izazivaju treperenje atoma vatre čije kretanje i jeste osećanje. Demokrit ovu teoriju razvija na primeru vida i sluha i kad je reč o viđenju slika koje se odvajaju od tela i kroz prostor dolaze do onog koji telo posmatra, on te slike naziva telesnim predstavama (eidola).

Kada je reč o vrednosti saznanja, Demokrit se opet približava Protagori time što tvrdi da stanje kretanja izazvano u nekom organu od strane nekog predmeta ne zavisi samo od njegovog delovanja, već i od samostalnih pokreta atoma vatre u onom ko oseća i u tome bi bila i subjektivna komponenta čulnog opažanja, što bi značilo da je nemoguće da se dospe do istinskog saznanja. Zato je i moguće doći samo do kvalitativnih određenja tih opažaja, kao što su boja, ukus ili temperatura, ali ne i o predstavi samih atoma i o njihovom spoju i praznom prostoru. Zato Demokrit kaže kako nam se nešto "po mnjenju čini slatko i po mnjenju gorko, po mnjenju toplo i po mnjenju hladno, po mnjenju obojeno, a u stvarnosti atomi i praznina" (Sext. Emp., VII 135). Čulno iskustvo je lišeno objektivne istine i pruža samo tamni pogled na stvarnost: istinsko saznanje, opažanje atoma u praznom prostoru nedostupno je našim čulnim organima i zato se istini možemo približiti samo mišljenjem; stoga se istinsko saznanje tiče prostora i u njemu mogućih matematičkih odnosa.

Ali, kako mišljenje koje saznaje istinu svih stvari nije ništa drugo do kretanje atoma, ono je identično osećanju; mišljenje, kao i sve kretanje mora imati neki mehanički razlog, pa Demokrit zaključuje da mišljenje (*nóesis*) kao i osećanje (*aísthesis*) pretpostavlja prodiranje u telo telesnih predstava (*eídola*) iz spoljašnjeg sveta.

Demokritova etika kao i psihologija temelji se u njegovoj teoriji saznanja; osećanja i želje su rezultat

kretanja atoma vatre. Blaženstvo (*eudaimoniá*) je cilj (*télos*) čovekovog života i da bi se ono postiglo neophodno je da se pravi razlika između mnjenja i istine. Čulna zadovoljstva obmanjuju a istinite su samo duhovne radosti i to pre svega stoga što nagla, žestoka kretanja (u stanju uzbuđenosti) narušavaju ravnodušnost duše (tj. atoma vatre), pa nežno kretanje misli vodi istinskom zadovoljstvu.

Čulna zadovoljstva su za Demokrita bila relativna, ona imaju pojavnu vrednost i ne pripadaju prirodi, te nemaju apsolutnu vrednost, već kao i opažanje, različita su kod raznih individua i zavise od njihovog privremenog stanja. Zato je svako zadovoljstvo uslovljeno prekidanjem nezadovoljstva i zato je istinsko blaženstvo u spokojstvu duše, njeno dobro raspoloženje.

Na taj način Demokritova etika doseže visine Sokratove etike: i Demokrit dostojanstvo čoveka dovodi u najtešnju vezu s intelektualnim usavršavanjem i osnovu lošeg vidi u nerazvijenosti intelekta; zato se sreća ne traži u spoljašnjim dobrima već u saznanju, u harmoničnom načinu života, a što je moguće samo u umerenosti i samoograničavanju, i zato, po Demokritovom shvatanju, moralno dostojanstvo čoveka nije određeno samo postupcima već i namerama, a istinsko blaženstvo jeste u spokojstvu čoveka u samom sebi u odricanju od čulnih želja i u uživanju u duhovnom životu, jer, kako Demokrit kaže: "Svet je pozornica, a život dolazak na nju: dođeš, vidiš, odeš" (Diels, B 115).

Kada je Demokrit završavao svoj metafizički i prirodnjački sistem i do kraja izveo svoju materijalističku psihologiju, grčka filozofija se uveliko kretala drugim putem i svoj puni izraz imala u Platonovom etičkom i političkom učenju. Tako su isti elementi koji su uticali na formiranje Demokritove filozofije, pod uticajem Sokrata i njegove dijalektike, dobili sasvim drugu interpretaciju; i ovde je reč o odlučujućem uticaju Heraklita, Parmenida, Pitagore,

Anaksagore, Filolaja i Protagore, ali tu se u središte ispitivanja stavlja saznanje do kojeg se dolazi uz pomoć pojmova.

Platon i njegova Akademija

Platon, sin Aristona i Periktione, poreklom iz bogate i slavne porodice (po ocu vodio je poreklo od Kodrida a po majci od Solona), rodio se 427. godine pre n. e. u Atini (ili na Egini); postoje svedočenja da se u ranoj mladosti bavio poezijom, slikarstvom, muzikom, kao i gimnastikom. Političke prilike tog vremena (Peloponeski rat, politička previranja u Atini) podsticale su u njemu želju za političkom delatnošću, istovremeno, imao je veliki interes i za umetnosti: bavio se raznim vrstama pesništva (pisao je epske i dramske stihove). Sasvim je razumljivo što će obe ove tendencije duboko prožimati svu njegovu filozofiju a što će se pokazati kako u njegovom filozofskom tumačenju države, tako i u umetničkoj formi njegovih dijaloga. U prvo vreme i jedno i drugo bilo je manje vidno jer se našlo u senci Sokratove ličnosti čiji je on bio najtalentovaniji učenik.

Aristotel svedoči da se Platon u ranoj mladosti upoznao s filozofom Kratilom koji je Heraklitovo učenje doveo do krajnjih konsekvenci, ali je teško utvrditi u kom periodu života se upoznao s drugim filozofskim učenjima; isključujući atomiste na njega su, a što je vidno iz ranih spisa, uticali elejci (Hermogen), Protagora i sofisti, a kasnije Anaksagora i pitagorejci. Sledeći porodičnu tradiciju Platon je bio neprijateljski raspoložen prema demokratiji, ali se ne može reći ni da je bio pristalica tadašnje aristokratije te je to imalo za posledicu stalno izbegavanje da uđe u politički život. Ne može se tačno odrediti kada se upoznao sa Sokratom, ali ako je verovati Hermodoru, biće oko 407. godine pre n.e. Sasvim je izvesno da je posle Sokratove

smrti s nekoliko njegovih učenika izbegao u Megaru kod Euklida a postoje i polulegendarna svedočenja da je potom otišao u Kirenu (gde se družio s Protagorinim učenikom, matematičarem Teodorom i gde je verovatno polemisao s Aristipom), zatim u Egipat, odakle se 395. vratio u Atinu. Tada počinje njegova delatnost, možda ne učiteljska ali u svakom slučaju spisateljska čiji je predmet bila kritika raznih orijentacija unutar sofistike. Sasvim je izvesno da je 389. po prvi put putovao u Veliku Grčku (južnu Italiju) i na Siciliju (gde će ići još u dva navrata) a s namerom da realizuje svoje političke ideje. To putovanje mu je omogućilo da se upozna s pitagorejskim učenjem ali i sa Dionisijem Starijim i posebno s Dionom, te je bio uvučen u dvorske spletke čime je na sebe navukao mržnju sirakuškog tiranina a što se završilo Platonovom prodajom (kao roba) na trgu u Egini gde ga je prepoznao i otkupio kirenjanin Anikerid. Od novca za otkup koji je potom Anikerid odbio da primi, a s obrazloženjem da Platon treba da bude briga svih, Platon je sa učenicima kupio jedan vrt u Atini gde je osnovao svoju školu 387. godine pre n. e. i gde je u popodnevnim satima čitao svoje dijaloge a pre podne, u zatvorenom krugu, za učenike držao predavanja. U početku je Platon sledio sokratovski metod i njegov rad s učenicima se ograničavao na razgovore čiji cij beše obrazovanje pojmova, dakle, traženje istine. Sa razvojem njegovih shvatanja njegovo poučavanje je sve više bilo nalik predavanjima a što se može pratiti i po dijalozima gde vremenom sve više slabi učešće sabesednika a raste samo izlaganje. Svoju učiteljsku delatnost prekidaće samo dva puta (367; 361. godine), a oba u nadi da će na Siciliji ostvariti svoj politički projekat; to će kao rezultat imati samo njegov pad u pitagorejsku mistiku čime će se stvarati sve veći jaz između njega i njegovog najslavnijeg učenika Aristotela. Poštovan od savremenika Platon je umro 347. pre n.e. i dugo bio slavljen u narednim vekovima.

Najbolju predstavu o Platonovoj ličnosti danas nam pružaju njegova dela; odatle je vidno da je on u životu ostvarivao sokratovski ideal: naučno istraživanje prožeto ozbiljnim moralnim težnjama. Istovremeno, svoje misli izlaže na visok umetnički način, u dijalozima (osim *Odbrane Sokratove),* gde se u većini slučajeva kao jedna od glavnih ličnosti javlja Sokrat koji ima i završnu reč (ako se dijalog dovodi do kraja). U dijalozima se obično javlja po više tema i ne mogu se stoga posmatrati kao naučni traktati, već pre kao umetnička dela u kojima se naučni rezultati izlažu u idealizovanoj formi. Ovo se posebno oseća u mitovima koje koristi Platon za ono što ne može ili neće da izrazi u pojmovima. Iako se u dijalozima javlja Sokrat, on tu u većini slučajeva ne izlaže i sopstvene poglede, nego mu se u usta stavljaju neki obično idealizovani razgovori koji svoju realnu osnovu retko imaju u realnom životu Sokrata, već najčešće u raspravama Platona i njegovih učenika. Platon u dijalozima često pribegava podsmehu i iluzijama čiji nam smisao danas u najvećoj meri ostaje zagonetan. Ako u nesumnjivo autentičnim dijalozima Platon svoje poglede i pripisuje Sokratu, treba reći da u poznim *(Timaj, Kritija)* Sokrat gubi značaj, dok se u *Zakonima* i ne javlja kao jedan od sabesednika. Prvi dijalozi (kao i pozni) jednostavniji su i manje umetnički; u "najumetničkije" dijaloge možemo ubrojati one iz njegovog najzrelijeg perioda (*Gozba, Fedon, Fedar, Država*).

Ne treba gubiti iz vida da su se Platonovi neposredni nastavljači oslanjali na njegovo "usmeno učenje" u istoj meri kao na dijaloge; danas je krajnje nejasno kakvu su ulogu uopše igrali dijalozi u sklopu celokupnog Platonovog učenja. Zašto su uopšte napisani i način njihovog publikovanja, danas krajnje nejasno. Može se samo pretpostaviti da nam pozni dijalozi, budući da su u znatno većoj meri teorijski, ponajviše govore o mišljenju Platona, a

i njegovih saradnika, o nizu različitih problema kao što su teorija saznanja, učenje o idejama, etika kao i kosmologija, ali ni u njima ne možemo naći poslednju Platonovu reč.

Osim dijaloga sačuvano nam je niz svedočanstava o Platonovim pogledima; pre svega, tu se misli na Aristotela koji je i sam dvadesetak godina bio u Platonovoj Akademiji; ali iako je nesporno da je Aristotel imao najbolji uvid u Platonovo učenje, činjenica je da je njegovo svedočenje fragmentarno, a u najvećem broju slučajeva polemičko, pa se dolazi do zaključka da su najpouzdaniji izvori Ksenokrat i Speusip. Neki autori su smatrali da je jedino svedočanstvo o Platonovom učenju njegovo predavanje *O dobru* u kome je on pokušao da izloži širokom auditorijumu svoju filozofiju; iako su mnogi i zapisivali to predavanje, ono, kao takvo, nije uspelo. Po svedočenju Aristotela Aristoksenu, mnogi su pogrešno razumeli naslov predavanja i došli da čuju nešto praktično korisno (o tome kako steći bogatstvo, vlast, očuvati zdravlje), a Platon je govorio o matematici, geometriji i astronomiji, rekavši na kraju da je dobro Jedno, pa su mnogi, razočarani, napustili predavanje pre njegovog kraja (Dilon, 2002, 20-21).

Svedočenja o tome kako je Platon razdelio filozofiju na dijalektiku, fiziku i etiku nemaju realnu osnovu čak ni kad je reč o njegovoj poznoj delatnosti u Akademiji; kod njega se prepliću gnoseološka, metafizička, etička i fizička načela tako tesno da je nemoguće ukazati na neki od dijaloga kao nekakvo sistematsko delo već se u svakom od njegovih spisa uvek prepliće niz tema što njegovom delu više daje poetski karakter no naučni. S druge strane, činjenica je da su mnogi pozni platoničari Platonu pripisivali mnoge logičke formule i termine koji uobičajeno pripadaju Aristotelu. Zna se da je Aristotel znatan deo svoje logike razradio još kao član Akademije i da je s tim bio upoznat i Platon, što se može osetiti i iz njegovih poznih dijaloga, a što ističe i Albin.

Isto tako činjenica je da Platon u nizu važnih pitanja nije želeo dati svoj krajnji odgovor i tako ostavljao učenicima da ih rešavaju samostalno; to je u saglasju s njegovim shvatanjem filozofije. Dijalozima je svojstveno da se u njima izlaže neka teorija, potom se izlažu posledice a da oni pri tom ostaju otvoreni za više mogućih rešenja. Platon nikad ne daje krajnje rešenje i nikada se u dijalozima ne javlja kao neki od učesnika. Ako se tako ponašao i na predavanjima, jasno je da su učenici mogli imati krajnje različita mišljenja o istim problemima, a da ne govorimo o Platonovom autentičnom učenju.

Do nas su, osim *Odbrane Sokratove,* došla 23 autentična dijaloga, 11 sumnjivih u različitom stepenu, 8 čija je autentičnost osporavana još u antičko doba kao i 13 pisama od kojih je veći deo autentičan; Platonovo autorstvo nad ovih 35 osnovnih dela kao i nad pismima, istoričarima filozofije i filolozima čini predmet vekovnih rasprava koje i danas traju. Može se samo zaključiti da su do nas došli najverovatnije svi njegovi dijalozi, ali s njima i neki njemu pripisani.

Uobičajeno je da se u autentične dijaloge (koje pominje i Aristotel) ubrajaju: *Odbrana Sokratova, Kriton, Protagora, Gorgija, Teetet, Fedar, Gozba, Država, Timaj, Fileb i Zakoni,* a u dijaloge koji podležu sumnji: *Parmenid, Sofist* i *Državnik.* Koliko je važno pitanje o autentičnosti dijaloga, toliko je važno i pitanje njihovog vremenskog nastanka. Postoji jedno sistematsko shvatanje, po kome se svi dijalozi mogu razvrstati na osnovu već ranije zamišljenog plana a s obzirom na ideju celine, kao i jedno drugo, genetsko, a po kome svaki dijalog treba posmatrati kao izraz određenog shvatanju u razvoju Platona. Ovo drugo shvatanje ima više pristalica iako smo daleko od toga da kažemo kako po pitanju klasifikacije Platonovih dijaloga postoji i minimalno saglasje.

Platonova dela je u najstarija vremena priredio Aristofan iz Vizantije (podelivši ih u trilogije) a potom Trasil (koji ih je svrstao u tetralogije); u vreme renesanse preveo ih je Marsilio Fičino (1433-1499) i objavio na latinskom jeziku (1462-68) dok su na grčkom objavljena 1513. u Veneciji. Kasnije je Platona izdao u Parizu Stefanius (1578) i po tom izdanju se Platon danas i citira. Imajući u vidu sve pokušaje klasifikacije Platonovih dijaloga, njih je moguće podeliti u nekoliko grupa:

1. *Mladalačka dela.* Ona su nastala pod najvećim uticajem Sokrata, delimično i za njegova života, ali najvećim delo neposredno nakon njegove smrti; tu ubrajamo dijaloge: *Lisid, Lahet, Harmid, Hipija manji, Alkibijad I,* kao i *Odbrana Sokratova, Kriton* i *Eutifron. Lisid* i *Lahet* imaju čisto sokratovski sadržaj kao i *Hipija manji* čiju verodostojnost potvrđuje i Aristotel; sumnjive autentičnosti je *Harmid* kao i neumetnički sastavljen *Alkibijad I; Odbrana Sokratova, Kriton* i *Eutifron* imaju apologetski karakter i nastali su verovatno sredinom devedesetih godina IV stoleća pre n. e. u Atini kao odgovor na, u to vreme obnovljene napade na uspomenu o Sokratu.

2. *Dela protiv sofista* (u kojima se pored kritike sofista javljaju i Platonovi samostalni stavovi). Ovi dijalozi su nastali u Atini, verovatno između Platonovih putovanja u Egipat i na Siciliju: *Protagora, Gorgija, Eutidem, Kratil, Menon, Teetet;* tu verovatno pripada i prva knjiga *Države* (*Trasimah*). Svi ovi dijalozi (osim *Menona*) imaju polemički karakter i ne sadrže pozitivne zaključke. U njima je izložen napad na sofistiku, na njenu lažnost i nedovoljnost; u *Protagori* to se postiže kritikom mogućnosti izučavanja vrline, u *Gorgiji* kritikom sofističke retorike kojoj se suprotstavlja pravo filozofsko obrazovanje kao neophodni uslov ispravne političke delatnosti; u *Eutidemu* se ismeva eristika, u *Kratilu* pokušaj stvaranja reči od strane savremenih sofista,

dok je *Teetet* kritika teorije saznanja raznih sofističkih škola. Ovde bi se mogao dodati i dijalog *Hipija veći,* ali postoji niz indicija da je taj dijalog napisao neko od Platonovih slušalaca upoznat s opštim njegovim učenjem. Kritka sofistike i njene naturalističke teorije države sadržaj je sada prve knjige *Države* nastale u ovom periodu; po duhu knjiga je nalik dijalozima iz ovog perioda a malo je vezana za ostale knjige *Države.* U *Menonu* se po prvi put nalazi pozitivno Platonovo učenje o saznanju; tu se sreću odjeci pitagorejskog učenja (kao i u *Gorgiji),* ali ovi ne ukazuju da je taj dijalog bio napisan nakon Platonovog prvog puta na Siciliju.

3. *Dela Platonovog zrelog perioda.* Ovde se ubrajaju Platonova najpoznatija dela: *Fedar, Gozba, Država.* Neki autori smatraju da u to vreme nastaju i dijalozi *Parmenid, Sofist* i *Državnik,* najverovatnije napisani u Platonovom krugu. Dijalog *Fedar* bi trebalo razumeti kao Platonov program na početku rada Akademije (386); u filozofskom smislu tu nalazimo mitski izloženu osnovnu misao tog perioda: teorije o dva sveta i o trojnoj prirodi duše. U sporu Lisije i Isokrata on staje na stranu ovog drugog, ali kako pretpostavlja izgovorenu reč napisanoj, on se u narednih dvadesetak godina posvećuje usmenim predavanjima i u narednom periodu nije objavio nijedno delo. Dijalog *Gozba* čini vrhunac Platonovog stvaralaštva; tu izlaže svoj pogled na svet ukazujući na ljubav (eros) kao momenat koji povezuje sve njegovo stvaraslaštvo te bi ovaj dijalog, kao svojevrsna *erotologija* mogao biti i istinski uvod u Platonovu ali i svaku drugu filozofiju; dijalog *Meneksen* napisan u ovom maniru teško da pripada Platonu i pre će biti da je reč o nekom učeničkom radu.

Nakon *Gozbe,* u vreme "književnog ćutanja" Platon je, najverovatnije, pisao *Državu.* Ovaj dijalog je došao do nas lišen umetničkog i logičkog jedinstva i grubo podeljen u dva

dela: prvi čini prva knjiga u kojoj se raspravlja o pravednosti bez nekih određenih zaključaka, dok se u drugom delu (knjige 2-10) raspravlja o idealnoj državi i neophodnom vaspitanju pomoću kojeg se može ostvariti ideal pravednosti; ovaj drugi deo čini neprekinuti tok misli. Najverovatnije u *Državi* treba razlikovati više slojeva: (a) rano sastavljen dijalog o pravednosti (327-367), (b) projekat idealne države kao ostvarenje ideje pravednosti (načinjen u vreme učiteljske delatnosti, nakon dijaloga *Fedar* i *Gozba* (367-486 i 588 - do kraja) i (c) učenje o ideji dobra (koje se odnosi na vreme kad su nastali već *Fedon* i *Fileb*), kao i kritika učenja o državi (487-587). Platon je verovatno nastojao da spoji ta tri dela pri čemu je iznova obradio najranije delove ali nije uspeo da postigne potpuno organsko jedinstvo dela. Prilikom razvijanja učenja o idejama u Akademiji, pojavile su se i teškoće i o tome svedoče dijalozi *Parmenid* i *Sofist;* kada je reč o prvom dialogu, najverovatnije je on delo nekog od najstarijih Platonovih učenika, pobornika elejske sofistike (koji odlučujuću reč daje Parmenidu a ne Sokratu), a daleko je manje verovatno da je to neki pozniji samokritički Platonov dijalog. Daleko je teže rešiti odnos *Sofista* i *Državnika.* Po njihovoj formi bi se moglo reći da ih je napisao isti autor; u oba glavnu reč ne vodi Sokrat (kao ni u *Parmenidu*) već neki stranac i oba su na isti način pisana pa nije moguće jedan pripisati Platonu a drugi ne; međutim, način na koji se rešava osnovni problem u ovim dijalozima nije platonovski; isto tako, treba primetiti da se odstupanje ovih dijaloga od platonovskog učenja u smeru metafizike i politike zbiva u vreme kad je Aristotel stupio u Akademiju (367). Konačno, dijalog *Ion* u kome nalazimo platonovske misli o odnosu poezije i filozofije isto se tako ne može pripisati Platonu.

4. *Dela o teleološkom idealizmu* (a koja se vremenski podudaraju s vremenom Platonovog trećeg puta na Siciliju).

U ovu grupu dijaloga pripadaju: *Fedon, Fileb,* odgovarajući deo iz *Države* (487-587), kao i dopuna tome - odlomak iz *Kritije* i *Timaj.* Glavna karakteristika ovog perioda je u tome što se učenju o idejama dodaju elementi učenja pitagorejaca i Anaksagore, a glavni pojam tog perioda je pojam *dobra.*

5. U *dela poznog perioda* spadaju *Zakoni,* projekt manje savršene države, ali zato više realističan; neka mesta iz ovog dijaloga nesumnjivo pripadaju Platonu iako je postao šire dostupan tek nakon smrti filozofa, kao *Dodatak Zakonima* (koji je napisao najverovatnije neko od Platonovih učenika).

U dela veoma sumnjivog porekla se ubrajaju *Alkibijad I, Hiparh, Klitofont* i *Minos;* nesumnjivo neautentična dela su: *Alkibijad II, Protivnici* i *Teag,* dok u dela koja nisu došla čak ni u antičko vreme na spisak retora Trasila iz I veka n.e. ubrajamo: *Demodos, Sizif, Alkiona, Eriksih, Aksioh, O pravednosti, O vrlini, Definicije.*

***

Središte Platonove filozofije čine njegovi gnoseološko-metafizički pogledi, poznati kao *učenje o idejama* koje nigde kod Platona nije izloženo sistematično već se mora rekonstruisati pozivanjem na niz mesta iz celokupnog njegovog opusa. Koren ove koncepcije leži u Platonovoj zamisli da dospe van granica Protagorinog relativizma (koji značenje ima samo u čulnom svetu i za njegovu percepciju) i da, istraživanjem pojmova o kojima je govorio Sokrat, dospe do istinskog i opštevažećeg znanja o pravoj suštini stvari. Osnovni motiv ovog učenja ležao je u etičkoj potrebi da se dođe do istinske vrline posredstvom istinskog znanja; polazišnu tačku za Platona, kao i za Sokrata, čini uverenje o nedovoljnosti obične vrline koja, počivajući na navici i

zdravorazumskom rasuđivanju, nesvesna svojih temelja, jeste uslovljena promenom običaja i mnjenja.

Kritikujući sofistiku Platon pokazuje kako se ona zaustavlja na pogledima običnog sveta a što je posledica odricanja sofistike od istinskog znanja te stoga ona i ne može dospeti do istinske vrline. Tu se Platon poziva na Protagoru i prihvata njegovu tezu o tome kako je čulno saznanje zasnovano na mnjenju i ističe relativnost takvog saznanja i njegovu nesposobnost da se dospe do istine stvari. Zato se etika ne može zadovoljavati sofistikom i Platon se poziva na relativizam Protagore, ne da bi se na njemu zaustavio, već naprotiv, da bi ga energično prevladao. Ako postoji vrlina, ona mora da se temelji na drugačijem saznanju a ne na relativnom, o kakvom samo govori sofistika

Na put tog drugačijeg saznanja koje je nezavisno od svake slučajnosti osećaja ili mnjenja, ukazao je Sokrat i to je: *saznanje pomoću pojmova.* Način da se do takvog saznanja dođe Platon je nazvao *dijalektikom*; dijalektički metod je, kaže Platon, onaj koji odbacujući pretpostavljeno dolazi ka počelu nastojeći da ga utemelji, a dijalektičar je onaj koji poznaje bit svake stvari (*Država*, 532ce). Njen cilj je (a) iznalaženje pojedinih pojmova a potom (b) utvrđivanje njihovog odnosa. Da bi dostigao prvi cilj Platon se koristi Sokratovom induktivnom metodom i dopunjuje je hipotetičkim izlaganjem koje podrazumeva izvođenje svih posledica iz konstituisanog pojma i utvrđivanje njihove usaglašenosti s realnošću. Naspram toga, analiza rodnih pojmova, je nešto potpuno novo a što je uveo Platon kao metodsko sredstvo za otkrivanje logičkih odnosa među pojmovima i zato se tome pridružuje istraživanje povezivosti i nepovezivosti pojmova, a s tim i istraživanje o principima podele sudova. Na taj način, krajnji cilj dijalektike je *logički sistem pojmova* izgrađen na principina super- i subordinacije. Na taj način relativizam Protagore nije za

Platona samo predmet polemike već i sastavni deo njegovog sistema; čisto logička i metodološka istraživanja Platon nije izvodio, premda u njegovim dijalozima, na raznim mestima, nalazimo sporadične primedbe, pri čemu je metod definisanja daleko češći no metod analize.

Pojmovi do kojih se na ovaj način dolazi, kako po svom sadržaju tako i po svom poreklu, po mišljenju Platona, čine sasvim drugačije saznanje od onog do kog se dolazi čulnim opažanjem; dok se ovim poslednjim saznaju samo relativne, promenljive pojave bića, u prvom slučaju mi saznajemo neprolaznu bit stvari - njeno *bivstvo* (*ousía*). Taj objektivni sadržaj saznanja koji se sastoji iz pojmova Platon određuje izrazom *ideja.* Ako se u pojmovima nalazi istinsko saznanje, tada je ono saznanje bivstvujućeg. Tako, relativna istina čulnog opažanja jeste u stvaranju prolaznih i promenljivih odnosa u procesu postojanja, a apsolutna istina saznanja posredstvom pojmova (dijalektika) jeste u tome da mi u idejama dospevamo do istinskog bivstvujućeg (*óntos ón*), nezavisnog od bilo kakvih promena. Tim dvama različitim načinima saznanja odgovaraju i dva različita sveta: svet prave stvarnosti, svet ideja do kog se dospeva pomoću pojmova i svet relativne stvarnosti nastajućih i propadajućih stvari, svet čulnog opažanja.

Ideji kao predmetu istinskog sazanja pripadaju predikati elejskog bića: ona je sama po sebi, jednaka sebi, jednorodna, večno postojeća; ona je nepromenljiva, nije ni u kakvom odnosu i ne trpi nikakve promene. Naspram toga, čulni predmeti su u večitoj promeni, u stalnom nastajanju i nestajanju, podvrgnuti heraklitovskom toku svih stvari.

Gnoseološko-metafizički temelj platonovske filozofije bio bi u sledećem: treba razlikovati dva sveta: svet onog što uvek jeste i što se ne menja, i svet onog što se uvek menja a nikad nije; jedan svet je svet umnog mišljenja (*noésis*) a drugi svet je svet čulnog saznanja (*aísthesis*). Kao što

postoje dva različita načina saznanja, tako postoje i dve različite oblasti predmeta saznanja: s jedne strane su tela koja se čulno opažaju, a s druge ideje, bestelesne forme (*asómata eîde*) koje se ne mogu naći u prostoru ili u telesnom svetu; ideje postoje same po sebi i do njih se ne dospeva čulima već mišljenjem; one čine samo umom dokučiv svet (*tópos nóetos*).

Sve ovo ima za posledicu da se racionalističko učenje o saznanju može tematizovati unutar imaterijalističke metafizike; imaterijalizam je novina koju uvodi Platon; u svim ranijim sistemima, uključujući i Anaksagorin gde se govorilo o duhovnom, uvek je duhovno bilo deo materijalnog sveta, pa tek Platon otkriva duhovni svet. Na taj način učenje o idejama je jedan sasvim novi način izmirenja heraklitovske i elejske metafizike i to na osnovu protivrečnosti sokratovskog i protagorovskog učenja o saznanju; to je razlog što je Platon više približio sofističko učenje o opažanju heraklitovskom stavu da se sve menja, no što bi to učinio Protagora; s druge strane, tesnu vezu Sokratovog učenja o saznanju i elejske filozofije o biću već su uočili megarani. To sve omogućuje da se pozitivna metafizika Platona okarakteriše kao imaterijalističko elejstvo i u tome je njen ontološki karakter: ona u idejama saznaje biće a istraživanje o promenama prepušta nižim vrstama znanja. Ovo nisu do kraja razumeli neoplatoničari već su smatrali da ideje nemaju samostalno postojanje te mogu biti samo forme mišljenja i postojati isključivo u božjem duhu.

Teorijom o dva sveta uslovljen je i način na koji Platon opisuje saznanje ideja. U početku pojmovi imaju logički karakter rodnih pojmova i označavaju ono opšte kod različitih pojedinačnih predmeta koji se podvode pod ono što je još opštije i zato su oni, po rečima Aristotela, bit jednoga u mnogom (*hén epì pollôn*) (Met., 990b). Međutim, Platon ne

misli kako je do tog saznanja opšteg došlo analitičkim putem, ili putem apstrahovanja, već da je to pravo saznanje neposredno posmatranje (*theoría, contemplatio*) suštine koja se razotkriva u pojedinačnim stvarima. Sama ideja nije sadržana u svojim čulnim pojavama; ona je nešto različito od njih, što se u njima ne može naći. Telesni predmeti dostupni opažanju ne sadrže u sebi ideje već su samo njihova kopija, njihov prozračni lik. Zato opažaji ne mogu u sebi sadržati ideje kao svoje samostalne delove, već samo omogućuju da se spoznaju ideje. Kako ideja ne može biti stvorena mišljenjem, ona se može razumeti kao nešto što od samog početka pripada duši i duša se priseća ideje kad vidi njenu kopiju u čulnom svetu. Saznanje ideja je sećanje (*anámnesis*) i zato Platon uz pomoć mita u dijalogu *Fedar* govori o tome kako duša pre no što dospe u zemno telo posmatra ideje svojim natčulnim delom koji pripada svetu ideja pa stoga pri opažanju i može da se seća ideja. Iz bolnog čuđenja pred razlikom između ideje i njene pojave javlja se filozofska težnja, strasna ljubav ka natčulnoj ideji, eros koji od prolazne biti čulnog vodi nazad k besmrtnom sadržaju sveta ideja.

Intuitivni karakter koji ima platonovsko saznanje ideja (pri čemu veliku ulogu igra analogija saznanja ideja i čulnog saznanja) čini interesantnu paralelu s čulnim saznanjem kod Demokrita; u oba slučaja reč je o neposrednom posmatranju (*theoría*) čistih formi (*idéai*) apsolutne realnosti, ali se posmatranje ne dopušta čulnom opažanju. Dijalektičko tumačenje nije moguće tamo gde je reč o prolaznom procesu saznanja večnog o nastajanju posmatranja apsolutnog bića.

Kako su ideje hipostazirani rodni pojmovi, kod ranog Platona nalazimo toliko ideja koliko ima rodnih pojmova ili opštih naziva za različite predmete opažanja; stoga on govori o ideji sveg zamislivog, o ideji stvari, svojstava, odno-

sa, dela prirode i veština, o ideji dobra i zla. U poznim dijalozima *(Gozba, Fedon, Timaj)* reč je samo o takvim idejama koje poseduju i vrednost: o ideji dobra, lepog, ali i o takvima koje odgovaraju određenim proizvodima prirode (vatra, sneg...), kao i o idejama matematičkih odnosa (veće, manje, jedinstvo, dvojina). Aristotel svedoči da pod starost Platon nije prihvatao čak ni ideje proizvedenih stvari, negacije i odnosa, već je pod idejama mislio prvenstveno prirodne rodne pojmove. Sada je, iz naše perspektive, teško odrediti doseg Platonovog pojma ideje.

Čini se da je u početku Platon svoj svet ideja izgradio polazeći od logičko-gnoseološkog aspekta rodnih pojmova a da je vremenom sve više i više dolazio do toga da u nadčulnom svetu traži više vrednosti i ontološke osnovne forme po čijem je uzoru stvoren svet prolaznih stvari. Tako je iz sveta ideja nastao idealni svet: na mesto rodnih pojmova došle su vrednosti i etička crta tog načina filozofiranja sve je više izbijala u prvi plan.

Što je više učenje o idejama u svom prvobitnom obliku razdvajalo ova dva sveta, toliko je teže bilo Platonu da odredi odnos čulne stvari i njene ideje. Jedan od načina na koji se može dospeti do ideja bio bi na psihološkoj osnovi te bi pri opažanju trebalo da se javi sećanje na ideju, ali kako se ideja nikad potpuno ne javlja u stvari, ne može se govoriti o potpunoj sličnosti. Zato taj odnos Platon određuje kao *mímesis* i pritom se ideja razmatra kao pralik (*parádeigma*) a čulni predmet kao kopija (*eídolon*). To je razlog malog stepena realnosti koju poseduje čulni svet u odnosu na svet istinski bivstvujućeg (*óntos ón*). S druge strane, posmatrana iz logičkog aspekta, ideja je nešto jedinstveno, koje postoji identično samom sebi, a u čemu čulne stvari u svom nastajanju, promeni i nestajanju učestvuju (*methéxein*) u različitom stepenu; taj odnos se ontološki tako razume da se promena svojstava čulnih

stvari svodi na pripajanje ili udaljavanje ideje usled čega ona prisustvuje (*parousía*) na pojedinačnim stvarima i iznova ih napušta.

Ova poslednja orijentacija kod Platona sadrži shvatanje koje je u početku bilo strano njegovom učenju o idejama, tj. da u idejama leži uzrok toga po čemu su čulni predmeti takvi kakvi jesu a ne drugačiji. Prvobitni cilj Platona bio je u tome da se sazna neprolazno, istinsko bivstvujuće. U dijalozima *Menon, Teetet, Fedar* i *Gozba* on ne nastoji da učenjem o idejama objasni svet pojava; tako nešto nalazimo samo u dijalogu *Sofist* gde, kritički suprotstavljajući učenje o idejama drugim metafizičkim sistemima, Platon postavlja pitanje na koji način se može dospeti do nižeg sveta čulnih pojava i njemu svojstvenih promena iz natčulnih formi lišenih svakog kretanja, te pokazuje da elejstvo ako ima i imaterijalistički karakter jednako je malo podobno za to kao i u svom prvobitnom obliku, budući da je za objašnjenje čulnog sveta neophodno da i same ideje budu pokretne i žive, da imaju dušu i um, a kretanje odriču upravo oni koji su prijatelji ideja (*eîdos phíloi*) (Soph., 248). Rešenjem ovog pitanja platonovska filozofija dolazi do svoje najviše tačke; u *Fedonu* Platon ističe kako samo u idejama treba tražiti uzrok (aitia) čulnog sveta pri čemu odnos sveta čulnog i sveta ideja treba misliti tako što su čulne stvari svojim svojstvima zavisne od ideja; objašnjenje toga je najviši zadatak dijalektike.

Ako ideje po svom osnovnom određenju ne treba da učestvuju u procesu promene i kretanja, one mogu biti uzrok tog procesa samo kao svrhe koje se realizuju o pojavama. Zato jedini način da se s obzirom na učenje o idejama objasni bivanje jeste teleološki: pravi odnos između ideje kao suštine (*ousía*) i onog pojavnog koje se manifestuje u nastajanju, bivanju (*génesis*) jeste odnos svrha. Platon u Anaksagorinom učenju o umu (*noûs*) nalazi pokušaj da se

ovo objasni, ali ističe kako je utemeljenje teleološkog principa moguće samo na tlu učenja o idejama.

U svom daleko najrazvijenijem obliku ovo učenje nalazimo u *Filebu* i u njemu odgovarajućim delovima *Države* gde se ističe sistematsko povezivanje suštinskog (*ousía*) u ideji dobra koja obuhvata sve ostale ideje. Na taj način piramida ideja je izgrađena do vrha a što se postiže i pomoću formalno-logičkog procesa apstrakcije ali i pomoću ontološke intuicije koja tu iskazuje svoju najvišu hipotezu (*hipótesis*). Kako je sve postojeće dobro za nešto, ideja dobra uopšte, ideja apsolutne svrhe treba biti ona ideja kojoj su potčinjene sve druge i ta potčinjenost pre ima teleološki no logički karakter. Ona je stoga i iznad svih bivstvujućih i nad njihovim saznanjem, ona je sunce u svetu ideja; sve ostalo dobija od nje svoju vrednost i realnost. Ona je svetski um i njoj pripadaju imena *um* (*noûs*) i *božanstvo*.

Na taj način platonovsko teleološko objašnjenje sveta jeste u tome što on razmatra bivstvujuće, tj. svet ideja istovremeno kao svrhu i kao uzrok prolaznog, telesnog sveta i uporedo s tim konačnim uzrocima ne priznaje nikakav drugi uzrok u posebnom smislu te reči.

Ideja se nikada ne realizuje u potpunosti u telesnim stvarima; ako je ova misao postojala kod Platona od početka, s prihvatanjem pitagorejskih uticaja o su-protstavljanju dva sveta (savršenog i nesavršenog) ona dobija novi smisao; što više svet ideja postaje idealni svet, svet savršenih bivstvujućih, carstvo vrednosti, tim manje može biti uzrok nesavršenstva u čulnom svetu. Uzrok ovog poslednjeg pre se mogao naći u ne-postojećem: čulni svet kao večno postojeći pripada ne samo onom bitno postojećem (idejama) već i ne-postojećem (*mè ón*). Nepostojećim Platon smatra (kao i elejci) prazni prostor; taj prostor on vidi (poput pitagorejaca), kao nešto bezobično, nevidljivo, kao negaciju bivstvujućeg. Ali to ne-postojeće može učestvovati

u oblikovanjima i to uz pomoć matematičkih određenja. To je razlog što Platon u *Filebu,* u svoju teleološku metafiziku uvodi osnovnu pitagorejsku suprotnost isticanjem dva osnovna principa empirijskog sveta neograničenog (*ápeiron*), tj. nevidljivog prostora i granice (*péras*), tj. matematičkog ograničenja i formiranja tog neogrničenog. Iz njihove sinteze nastaje svet čulnih pojedinih stvari; uzrok te sinteze, tog "mešanja" čini četvrti, najviši princip (*aítia*), tj. ideja dobra ili svetski um (*noûs*). To je razlog što i matematika kod Platona dobija ontološko značenje; matematičke forme čine taj posredni član pomoću kog ideja svrhovito preobražava prostor u čulni svet. (Slično je bilo i kod Demokrita koji umesto svrhovitog tvoračkog uzroka (*aítia*) ističe nužnost (*anánke*); zajedničko obojici je što praznina (*kenòn*) i forma (*shémata*, demokitovske idéai) stvaraju čulni svet).

Poslednjih godina svog života Platon je smatrao da je u pitagorejskoj teoriji brojeva našao princip pomoću kog bi se moglo rešiti pitanje sistematskog tumačenja i raščlanjivanja ideja. Isticanjem teleološkog principa i isticanjem najviše ideje, ideje dobra, napušteni su raniji logički pokušaji i sad se Platonu dopala ideja pitagorejaca da se pojmovi razviju poput sheme nizova brojeva; prihvatajući ovo učenje pojedine ideje je video kao idealne brojeve. Kao elemente takvih brojeva je isticao *neograničeno* (*ápeiron*) i *granicu* (*péras*) pa *idealne brojeve* proizvodi iz *jednog* (*hén*) koje je po njemu identično s *idejom dobra*. Tragove takvih poznih Platonovih istraživanja imamo u *Filebu* i *Zakonima,* kao i kod Aristotela.

Platonovsko učenje o idejama shodno svom prvobitnom cilju moglo bi se odrediti i kao *etička metafizika;* filozofska nauka koju je on više no ma koju drugu razvio beše *etika.* Među idejama, čije je određivanje bilo predmet dijalektike, norme moralnih pojmova od samog početka su imale

prvenstvo i imaterializam teorije o dva sveta od početka je sadržao Grcima stran moral neprijateljski nastrojen spram telesnog života. Konstatujući kako zlo ne može propasti, jer je nužno da nešto uvek bude suprotno dobru, Platon smatra da treba bežati iz ovog sveta (Teet., 176a); isto je rečeno i u *Fedonu* (64be): do istinske filozofije dolazi kroz umiranje, očišćenjem duše od čulnog taloga, njenim oslobađanjem od tela koje je njena tamnica a što se može postići uz pomoć znanja i vrline. Ovo gledište, nalik drevnim pitagorejskim etičkim učenjima, dobilo je u metafizičkom učenju o idejama posebnu formu koja je omogućila psihološke temelje za pozitivnu etiku u Platonovom sistemu. U teoriji o dva sveta duša zauzima posebno, središnje mesto a to se nije moglo eksplicirati bez teškoća i protivrečja.

Svojom idealnom prirodom duša je predodređena za saznanje ideja i zato im je srodna; ona pripada natčulnom svetu i stoga joj pripadaju sva njegova svojstva: *nenastalost, nerazorivost, jedinstvo, nepromenjivost*. Ali, s druge strane, kako je duša nosioc života, uzrok kretanja i kako je sama u večnom kretanju, premda je nalik idejama, nije im i identična. Iako duša prethodi zemnom životu i preživljava ga, pripadajući bivanju (genesis), ona je bliska nepromenjivom, od vremena nezavisnom bivstvujućem, ali ne istom što i ono.

S druge strane, sokratovski princip podrazumeva da se uzrok dobra i zla nalazi u duši, a ne da se pripisuje njenoj spoljašnjoj sudbini i kako duša čije je biće rodno svetu ideja ne može biti kriva za loš izbor, to znači da se ona "saživela" s čulnim sklonostima koje su usmerene onom što je promenljivo. Otud sledi Platonovo učenje o tri "dela" duše; u *Fedru* je ono, shodno predmetu, izloženo uz pomoć mita, ali u *Državi* je racionalno izloženo kao deo etičke teorije; za vladajući i razumski deo duše (hegemonikon, logistikon) vezana su druga dva obdarena osećanjem: jedan od njih je

blagodarnija - energična preduzimljivost (*thimòs, thimoeidês* - afektivnost) a drugi nezahvalna - čulna žudnja, pohlepa (*epithymetikòn*, *philochremáton* - čulnost, nagon). Ta tri "dela" duše tumače se u pomenuta dva dijaloga kao manifestacije *jedne* duše a u *Fedonu* su sliveni u jednu besmrtnu dušu.

U *Fedru* se čulnoj sklonosti duše pripisuje izbor pre rođenja a čija posledica su potonje zablude u životu; u *Fedonu* sudbina duše nakon smrti zavisi od njenog odnosa k čulnom u zemnome životu; ali u oba slučaja, postojanje pre rođenja kao i nakon smrti pripisuje se duši u celini. Tek u dijalogu *Timaj* ovi "delovi" se jasno razmatraju kao *delovi* (mere) iz kojih je sastavljena duša i koji su međusobno odeljeni te je pritom jedan deo (um - *noûs*) besmrtan, dok su druga dva smrtna (Tim., 69cd).

Kao što je vidno iz mita u *Timaju,* Platonova psihologija se ne izvodi iz njegovog učenja o prirodi već je metafizička pretpostavka tog učenja, zasnovana na etičkim kao i gnoseološkim pretpostavkama. Pretpostojanje duše treba da objasni saznanje ideja (pomoću *anámnesis* - sećanja) kao i njen pogrešan izbor, usled čega je natčulna ideja zatvorena u zemno telo. Kad je reč o postojanju duše nakon smrti, na tome Platon insistira ne toliko radi njenog potpunog izjednačavanja sa svetom ideja već radi moralne kazne/nagrade koja očekuje dušu.

Ostaje ipak prilično nejasno pitanje o odnosu delova (*mére, eîde*) i bića duše. S jedne strane, sva tri dela treba da pripadaju pojedinačnom biću (da bi bio razumljiv pad duše u postojanje), a s druge strane, dva niža dela treba prvi da se pojave pri spajanju duše s telom a potom i da se odvoje (kao posledica života ispunjenog vrlinom) od istinskog bića duše (*noûs*). Ovo je bilo posledica oštrog razdvajanja dva sveta. Jednako je nejasan i trojni karakter duše pri čemu je ta trojnost posledica etičkog određenja vrednosti; mada ova

Platonova podela duše liči na onu kakvu nalazimo kasnije u empirijskoj psihologiji (predstavljanje, čulnost, volja), nije s njom ni identična jer, po Platonu, osećanja (*aísthesis*) ne pripadaju razumnom delu (*logistikòn*), pa bi trebalo da pripadaju drugim dvama delovima, no Platon o tome nigde jasno ne govori. S druge strane, u um (*noûs*) ne spada samo znanje ideja, već i njemu odgovarajući nagon za vrlinom. Možda ćemo Platonovo učenje o duši najbolje razumeti ako život duše vidimo kao tri oblasti od kojih svaka ima svoje teorijske i praktične funkcije pri čemu niži delovi deluju nezavisno od viših - dok se viši delovi u zemnom životu ravnaju s nižim delovima.

Svojom psihološkom teorijom Platon je daleko prevazišao apstraktnu jednostavnost sokratovskog učenja o vrlini ali i asketsku jednostranost svojih prvih određenja; njegovo osnovno uverenje je da samo moralni život čini čoveka istinski srećnim u zemnom a i potonjem životu.

Na tlu ove trojne strukture duše nalazi se i Platonovo učenje o vrlini; ako u prvim dijalozima nastoji pojedine vrline da svede na sokratovski vid (*eídos*) znanja, u kasnijim dijalozima ističe njihovu pozitivnu samostalnost i međusobnu razdvojenost. Zavisno od toga koja strana duše preovlađuje u čoveku, razvija se i odgovarajuća vrlina, a svaki deo duše poseduje sopstveno savršenstvo i čini njenu vrlinu. Otuda sledi Platonovo učenje o četiri glavne vrline: umu odgovara vrlina *mudrosti* (*sophía*), osećanju (*thymoeidòs*) - *muževnost* (*andría*), žudnji (*ephytimetikòn*) – *samoovladavanje* ili *razboritost* (*sophrosŷne*), i na kraju (imajući u vidu da savršensvo duše zavisi od pravilne usaglašenosti svih njenih delova, u tome da svaki deo ispunjava ono što je njegov zadatak, kao i polazeći od toga da razum ima upravljačku ulogu nad ostalim dvama delovima), ovim trima vrlinama se pripisuje i četvrta - *pravednost* (*dikaiousîne*).

Ako ovo poslednje i nije jasno sa stanovišta etike pojedinca, ono ima smisao kad je reč o razmatranjima odnosa u državi; jer, običan, bukvalni prevod "pravednosti" ukazuje samo na politički ali ne i na moralni smisao dela. Tako nam platonovska etika, ostajući verna učenju o idejama, daje više ideal roda no pojedine ličnosti, više opisuje savršeno društvo no savršenog čoveka; zato je, po svojoj osnovnoj tendenciji, ona socijalna etika, i tu nije reč o sreći pojedinog individuuma već o sreći svih, kakvu je moguće postići samo u savršenom društvu. Tako se pokazuje da je Platonova etika zapravo učenje o idealnoj državi.

Zadatak onih koji izgrađuju državu uvek bi se morao sastojati u tome da tako organizuju opšti život ljudi da bi oni bili srećni uz pomoć vrline. Ispuniti taj zadatak može se samo potčinjavanjem svih životnih principa moralnom određenju čoveka i zato, istinska država kao i duša pojedinog čoveka ima tri dela: *zanatlije, vojnike* i *učene ljude*. Većinu građana čine zemljoradnici i zanatlije; oni iz brige o svakodnevnim potrebama (nastalih iz čulne pobude) stvaraju materijalna dobra za život u zajednici. Vojnički stalež (koji odgovara afektivnom delu duše) treba da čuva državu od spoljašnjih neprijatelja i da u državi sprovodi zakon. Vladajući stalež stvara načela zakonodavstva i vladanja. Savršenstvo države, njena vrlina, jeste pravednost - čuvanje prava svakog pojedinca; ona se sastoji u pravilnoj raspodeli zadataka između tri staleža i u tome da svako radi svoj posao. Zato upravljači moraju imati *više obrazovanje* (*sophía*), čuvari *muževnost* (*andría*), a narod *pokornost* (*sophrosŷne*), tj. obuzdavanje volje. Otud sledi da je najbolji oblik vladavine aristokratski, u izvornom značenju te reči; to je država najboljih, onih koji su obrazovani i koji poseduju vrlinu. Zakonodavstvo, kao i sve što se tiče organizovanja zajedničkog života građana,

prepušteno je obrazovanim ljudima (*philosóphoi*); sprovođenje njihovih zamisli u praksu prepušteno je drugom staležu, dok većina treba da radi i da bude pokorna. Cilj države nije u stvaranju nekakve koristi već vrlina svih građana pa se od čoveka i očekuje da se stopi sa državom, a od države da obuhvati i odredi život svih građana.

Zadatak države je da vaspitava građane i njen najviši cilj jeste priprema ljudi za prelaz od čulnog ka natčulnom, od zemaljskog ka božanskom životu; to je moralno-politički ideal koji je imao u vidu Platon projektujući idealnu državu. Kako su čovekovi najviši interesi u ukupnom društvenom životu, stvar države nije samo vaspitanje i nauka već isto tako i umetnost i religija; dopuštena su samo ona umeća koja podražavaju ideje a pre svega ideju dobra; a ako je smisao grčkog izraza *kalokagathía* bio u tome da je sve lepo dobro, kod Platona se to menja: on smatra da samo ono što je dobro istovremeno je i lepo.

Svoju državu Platon nije zamislio kao nekakvu fantastičnu utopiju, već kao ozbiljno ostvarivi ideal, i u pojedinostima preuzima mnoge elemente iz realnog grčkog državnog života, s tim što prednost daje strožim aristokratskim institucijama dorskih plemena. Na kraju života Platon svoje shvatanje o državi izlaže u dijalogu *Zakoni.* Ovde nalazimo jedno kompromisno rešenje: na mesto filozofije tu nalazimo religiju i matematiku, filozofsko obrazovanje zamenjuje se praktičnim rasuđivanjem, na mestu sokratovske vrline nalazimo poštovanje starih običaja; tu više nije reč o vladavini filozofije koja je (kako stoji u *Državi* jedina sposobna da pomogne čovečanstvu pa mesto vladara-filozofa zauzimaju najumniji građani; mesto dijalektike, kao naučne spoznaje ideja, ovde zauzima čas matematika čas religija. Država kakvu nalazimo u *Zakonima* jeste smeša monarhijsko-oligarhijskih i demokratskih elemenata; reč je tu o kompromisu s is-

torijskim uslovima; zato je pomenuti dijalog samo od istorijskog interesa a njegov filozofski značaj je veoma mali; tu imamo odstupanje kako od učenja o idejama tako i pad u pitagorejsku ritualnost.

Odnos Platona prema religiji i umetnosti uslovljen je njegovim moralno-političkim pogledima; religija i umetnost bili su u tesnoj međusobnoj vezi tamo gde su pesnici zamenjivali sveštenike i poput proroka kazivali religiozna otkrovenja a gde je pozorište bilo sastavni deo kulta, jer tu se, na sceni, odvijao sukob kosmičkih sila.

Platonova sopstvena religija pak, mogla bi se odrediti kao filozofski monoteizam u kome se božanstvo poklapalo s idejom dobra, vera u proviđenje sa ubeđenjem da je svet umna tvorevina i odraz ideja, a poštovanje bogova s vrlinom i znanjem. Takav karakter imaju i Platonovi popularni sudovi o bogu ili bogovima; uostalom, ti stavovi, posebno u odnosu na veru u proviđenje i teodiceju, prelaze granice u kojima se nalazi njegov sistem. Platonu je tako nešto bilo lako jer on nije poredio kritičko-logičku i konkretnu formu te vere, niti je postavljao pitanje (koje će se javiti tek kasnije) o karakteru božanstva kao ličnosti.

Uporedo s božanstvom u apsolutnom smislu, Platon ideje naziva večnim bogovima, a kosmos i zvezde - vidljivom bogovima; istovremeno, ne krije da mitološka božanstva smatra tvorevinama fantazije (Tim., 40d) i kritikuje mnoge mitove koji imaju nemoralni sadržaj nedostojan bogova (*Država*, 377e). Međutim, on istovremeno hoće i da sačuva helensku religiju kao religiju svoje države, i njene mitove uzima za osnov vaspitanja pod uslovom da budu očišćeni od štetnih delova; nije za odbacivanje, već za reformu narodnih verovanja.

Što se umetnosti tiče, Platon je ocenjuje kao i religiju, s obzirom na njeno etičko delovanje; zato što je istovremeno i umetnik i filozof, on nije sposoban da oceni čistu umetnost

koja ne bi služila nikakvoj konkretnoj svrsi. Pojam lepog svodi na sokratovsku harmoniju, i pri tom bez preciznijih distinkcija, na pojam dobra; umetnost razmatra kao podražavanje (*mímesis*), ono zahteva naš interes za lažno i istinito, za dobro i loše, jer u mnogim svojim delima, posebno komedijama umetnost laska našim nižim sklonostima i svojom šarolikom igrom nanosi često štetu jednostavnosti i principijelnosti karaktera.

Da bi se mogla opravdati, umetnost mora biti potčinjena zadacima filozofije; treba je posmatrati kao sredstvo moralnog vaspitanja; najviši zadatak umetnosti bio bi u tome da razvija ljubav prema vrlini i gnušanje spram poroka. Tim merilom treba da se rukovode vladari u upravljanju državom i njima Platon potčinjava i umetnost, pre svega poeziju i muziku, i to objašnjava do tančina. To merilo Platon primenjuje kad zahteva da se iz idealne države izbace nemoralne i ružne priče o bogovima i herojima, ali i svaka muzika koja raznežuje i slabi odvažnost; izbacuje on i svu podražavalačku poeziju a na kraju i Homera, na čijim delima su se vaspitavale generacije i u njemu videle ne pesnika, već pre stratega, istoriografa i filozofa.

Nakon Platonove smrti Akademija je nastavila s radom. U njenoj istoriji obično se razlikuju tri perioda: (a) stari period, koji obično obuhvata stoleće nakon smrti Platona, (b) srednji period, tj. naredno stoleće (Arkesilaj i Karnead) i (c) period nove Akademije koji traje do vremena neoplatoničara, i tu se razlikuju dva perioda: dogmatički (Filon iz Larise) i eklektički (Antioh iz Askalona).

Budući da je Platon za naslednika u Akademiji sebi odredio svog nečaka **Speusipa** (407-339) i kako je Akademija sve više zauzimala pitagorejski smer, nakon Platonove smrti, njegov najbolji učenik (koji je u Akademiji proveo dvadesetak godina) Aristotel, zajedno sa

Ksenokratom (396-314), koji će kasnije doći na čelo Akademije (339-314), napustio je Atinu. Stara Akademija je stajala na stanovištu Platonovih *Zakona* i potiskivala u drugi plan učenje o idejama a za račun učenja o brojevima. Iako je bio blizak Platonu, Speusip se od njega znatno razlikovao; ističući jedno ili dobro kao polazište u razvoju bića, on je u njemu video samo počelo a ne i kraj, ideal; negirajući Platonove ideje brojevima pripisuje natčulnu realnost, ali ih ne smatra idealnim već samo matematičkim. Kako je od ideja prelazio neposredno na brojeve, zbog čega je morao da pravi razliku između jednog po sebi i jednog kao početka u nizu brojeva, Speusip je jedno odvajao kako od uma koji tvori svet (koji je shvatao kao dušu sveta kombinujući ga s centralnom vatrom pitagorejaca), tako i od dobra i savršenstva; poslednje, po mišljenju Speusipa, nije temelj sveg bivstvovanja, već njegov rezultat i nije na početku, već na kraju razvoja. Uz sve nastojanje da brojeve misli matematički a ne idealno, Speusip se bez svoje volje našao u situaciji da ih supstancijalizuje i tako iz njih izvodi idealni svet, što je čitav njegov pokušaj udaljavanja od Platona i njegovu "reviziju" učenja velikog rođaka činilo bezuspešnim. Nalazeći se pod velikim uticajem pitagorejaca on je zajedno s njima (ali i Platonom) uz četiri elementa dodao i peti: *etar*; možda zbog učenja o seobi duše, smatrao je da nakon smrti ostaju sačuvani i niži delovi duše. U svojoj etici Speusip sledi etiku Platona i od ove se udaljuje kad nasladu smatra istinskim zlom.

Kada je reč o državi Speusip je smatrao da ona treba da počiva na matematici i astronomiji koje čoveka uče večnim razmerama po kojima je bog uredio svet; zastupajući tu matematizujuću teologiju (*ó teòs aritmetikéi* - bog računa) on je empirijskom znanju pridavao veće značenje no Platon i sistematizujući biljke i životinje intenzivno se bavio botanikom i zoologijom. Iako su do nas došli samo retki

Speusipovi fragmenti, ima osnova tvrdnji da s njim počinje skepticizam koji će bitno odrediti potonji razvoj platonovske Akademije.

Ksenokrat (396-314) nije u toj meri kao Speusip težio zbližavanju platonizma i pitagoreizma; bio je 25 godina na čelu Akademije i prvi je isticao tri osnovna dela filozofije: *etiku, dijalektiku* i *fiziku*; Ksenokrat se pridržavao učenja o idejama ali je i idejama i matematičkim iskazima pripisivao realnost nasuprot čulnog sveta; to je razlog što je razlikovao tri oblasti saznanja: (a) sferu natčulnog, (b) matematičke, kosmosom određene forme i (c) čulne stvari; svaka od tih oblasti je predmet posebnog saznanja (*epistême, dôxa, aísthesis*).

Kao pranačela Ksenokrat je (približujući se takođe pitagorejcima) smatrao jedno ili nepar i neodređenu dvojinu ili par (prvo je nazivao ocem, a drugo, majkom bogova); jedno je poistovećivao sa umom (nous) ili Zevsom. Njihova prva tvorevina jesu ideje koje su istovremno i matematički brojevi; za izvođenje veličina iz brojeva Ksenokrat se koristi hipotezom o najmanjim, nedeljivim linijama (protiv tog učenja bio je usmeren spis, pripisivan Aristotelu, *O nedeljivim linijama*). Spajanjem brojeva i *istovetnog* i *različitog* nastaje duša (sveta) koju Ksenokrat, oslanjajući se na *Timaja* određuje kao samopokretni broj; izgleda da je pod uticajem Aristotela smatrao da to nastajanje duše ne treba razumeti kao proces koji se odvija u vremenu. Snage koje deluju na različitim krajevima sveta, na nebu, u elementima – Ksenokrat je nazivao bogovima; uporedo s njima, kao i u narodnoj veri i kod pitagorejaca, veliku ulogu igrali su i dobri i zli demoni.

Elementi, kojima je on dodao etar, sastoje se iz najsitnijih delića. Jednako kao i Speusip smatrao je da posle smrti ostaju i nerazumni delovi duše a možda i duše

životinja; savetovao je da se ljudi uzdržavaju od mesa jer kroz meso mogu na nas da utiču nerazumne životinje. Svoje etičke poglede izložio je u mnogim delima, ali sve što o njima znamo svedoči samo o tome da se pridržavao Platonovog etičkog učenja; blaženstvo je video u ovladavanju vrlinom i sredstvima potrebnim za njeno postizanje.

Treba još reći da je Ksenokrat stupio u Akademiju još u mladim danima, da je Platona pratio na putu za Siciliju (drugi ili treći put), a da je na čelo Akademije došao kad je Aristotel bio van Atine. Čini se da su i po povratku Aristotela 335. u Atinu među njima bili dobri odnosi i da je teško govoriti o nekom suparništvu ili borbi za prvenstvo u Akademiji, mada je u svojim radovima Aristotel uvek kritičan prema Platonu i članovima Akademije, a što bi moglo značiti da među njima i nisu bili baš najharmoničniji odnosi. Ali Aristotelov kritičan odnos prema teoriji ideja i matematičkoj slici sveta još uvek nije dovoljan razlog da se on po povratku u Atinu ne nađe na čelu Akademije. Platon, za razliku od Epikura, nije učenicima nametao sopstvene stavove; zato su neki od starih platoničara, počev od Antioha, smatrali da su Akademija i Likej činili isti pokret; izbor je pao na Ksenokrata i on je svim svojim silama nastojao da sistematiše ona učenja koja su po njegovom mišljenju činila istinsko Platonovo učenje. Taj njegov rad bio je podstaknut i kritikama koje su dolazile iz Likeja pa je to ipak imalo za posledicu da je i mnogo novog pridodao tom učenju, te se upravo njemu i pripisuje da je prvi podelio filozofiju na fiziku, etiku i logiku; o svemu tome teško je suditi budući da nijedan od njegovih sedamdeset i šest radova koje pominje Diogen Laertije nije dospeo do nas.

Naslednik Ksenokrata bio je **Polemon** (oko 350-267) koji je školom upravljao od 314. godine; za razliku od Ksenokrata Polemon je bio rodom Atinjanin, iz ugledne porodice. On nije mogao znati Platona, verovatno nije znao

ni Speusipa; možda je u mladosti slušao Aristotela. Na čelu Akademije bio je pedesetak godina i za to vreme s njim su bila druga dva platoničara, Krantor i Kratet; prvi od ove dvojice umro je 290. a drugi je nadživeo Polemona i nakon njegove smrti neko vreme upravljao Akademijom.

Polemon je poznat po svojoj etičkoj teoriji. O tome nam svedoči i jedan fragment u kome se kaže da, po Polemonu, trebalo bi da se bavimo praktičnom filozofijom a ne logičkim spekulacijama koje nas čine sličnim čoveku koji napamet nauči udžbenik muzike a pri tom ne zna da svira ni na jednom muzičkom instrumentu; takav čovek može s velikim umećem da rešava teorijska pitanja, ali mu to znanje ni na koji način ne može pomoći da reši nasušne životne probleme.

Ovde imamo temeljni princip koji će kasnije razviti njegov učenik Zenon, jedan od osnivača stoičke škole; Kliment Aleksandrijski navodi da je Polemon napisao spis *O životu u saglasnosti s prirodom* što bi trebalo da znači da Polemonov ideal nije bio samo harmoničan život, već život u skladu s prirodom, ali šta se pod tim ima u vidu ostaje do kraja nejasno (sem da takav život podrazumeva vegeterijanstvo).

Ciceron Polemona navodi kao poslednjeg na spisku starih akademičara i peripatetičara (Speusip, Ksenokrat, Aristotel, Teofrast) i ovaj je, po Antiohu, najadekvatniji izraz i završetak te tradicije budući da se kod njega slivaju sva znanja i mudrost. Sve ukazuje da je Polemon nastojao da usaglasi platonovske i aristotelovske poglede, što je na etičkom planu i razumljivo, pošto je na čelu Aristotelove škole u to vreme bio Straton koji se, zanemarujući etiku, bavio isključivo fizikom. Istovremeno, naglašeni etički rigorizam Polemona daje za pravo onima koji tvrde kako stoičku teoriju pre treba smatrati ispravljenom varijantom učenja akademičara, no nekom novom teorijom (Antioh).

Imajući sve to u vidu, može se zaključiti da su platoničari kao glavni zadatak svoje metafizike videli teološki poredak prelaznih stadijuma između čulnog i natčulnog. U rešavanju ovog problema primećuju se dva suprotna puta: (1) Speusip je ostavio po strani teoriju ideja jer u savršenom i dobrom nije mogao da vidi uzrok čulno nesavršenog, odnosno njegov najviši smisao i rezultat. Zato je za počelo svega smatrao brojeve a kao njihove elemente jedinstvo i mnoštvo, a najbliže brojevima smatrao je geometrijske oblike i stereometrijske forme (stihije), čijoj je tetradi pridavao i etar pitagorejaca. Speusip je našao i princip kretanja svetske duše koju je identifikovao s pitagorejskom centralnom vatrom; cilj sveg kretanja je dobro koje, kao najsavršenije, jeste i kraj razvoja. Toj evolucionističkoj predstavi suprotstavlja (2) Ksenokrat svoju emanacionističku predstavu: on iz jedinstva i neodređene dvojine (*aóristos dŷas*) izvodi brojeve i ideje koje su s njima identične (a po Platonovoj shemi iz njegovog nenapisanog učenja /*agrapha dogmata*/); dušu Ksenokrat određuje kao broj i ona sebe pokreće iz same sebe i tim putem on prelazi od jedinstva koje je identično s dobrim ka čulnom gde se između duše sveta i telesnih stvari nalazi niz kako dobrih tako i loših duhovnih bića.

U različitim smerovima unutar stare Akademije leži i nastojanje da se Platonov idealni pogled na svet spoji sa interesima grčkog života i empirijskim naukama; sve to je ostajalo samo na pokušajima koliko zbog velikog uticaja pitagorejstva toliko i zbog nedostatka originalnosti kod filozofa u Akademiji; stoga, prvi veliki iskorak načiniće tek Aristotel koji će osnovati u Atini sopstvenu školu.

Aristotel

Aristotel je rođen u Stagiri, na Trakijskom poluostrvu koje su naselili Halkiđani; potiče iz stare lekarske porodice; otac Nikomah bio je dvorski lekar makedonskog cara

Aminte i njemu blizak. Ne znamo mnogo o njegovim ranim godinama života; pretpostavlja se da je već sticajem okolnosti bio predodređen za lekara i da je bio u ranoj mladosti upoznat s vladajućom Hipokratovom medicinom ali i s prirodnjačkim pogledima Demokrita. Posle smrti roditelja Aristotel je sa sedamnaest godina dospeo u Atinu i postao član Akademije (367) u kojoj će biti narednih dvadesetak godina, sve do Platonove smrti.

Kad je došao u Akademiju to nije više vreme *Gozbe*, već *Teeteta* (369), *Sofista, Državnika,* što svedoči o nastrojenju Akademije u to vreme. Ideal Akademije više nije Sokrat već filozof-matematičar Pitagora. U Atinu se 367. godine preseljava Eudoks koji je upoznat s egipatskim i istočnim matematičkim i astronomskim učenjima. Aristotelu kao tipu naučnika bliski su Demokrit i Eudoks. Ipak, na Aristotela u Akademiji najveći uticaj ima Platon kao filozof, religiozni mističar i kao čovek.

U Akademiji je Aristotel napisao čitav niz radova u obliku dijaloga od kojih su nam ostali samo fragmenti. Sve što je napisao u literarnom obliku vezano je za vreme Akademije; kasniji spisi su beleške za predavanja i nemaju literarnu formu.

Za Platona osnovno je da svojim mislima da formu; on ne piše da bi izložio neko učenje; njega privlači sama mogućnost oslikavanja filozofa kao čoveka koji se nalazi u aporijama i konfliktima. Filozofija nije za Platona polje teorijskih izučavanja već proizvođenje svih osnovnih životnih elemenata. Podražavajući Platona svi su učenici pisali dijaloge a najznačajnije je pisao Aristotel (*Eudem ili o duši*). No, niko nije primećivao da je platonski dijalog nešto neponovljivo i da se ne može podražavati.

Ciceron ukazuje da je Aristotel otkrio jednu novu formu dijaloga: žanr naučne rasprave. To ne behu sokratski dijalozi već strogo metodička pitanja i odgovori - nekakva

intelektualna palestra. Aristotelovi dijalozi su u doba helenizma bili čak cenjeniji od Platonovih i o njima pohvalno pišu: Filisko, Kratet, Zenon, Hrisip, Posejdonije, Ciceron, Filon, Avgustin.

Mnogi Aristotelovi dijalozi imali su naziv kao i *Platonovi (Gozba, Meneksen, Sofist, Državnik*); Ali Aristotel tu nije hteo da kritikuje Platona i ispravlja njegovo učenje. Među helenističkim doksografima vladalo je uverenje da se i Aristotelovi spisi mogu podeliti na ezoteričke i egzoteričke, no čini se da je to neopitagorejska mistifikacija. Dijalog *Eudem* napisan je pod uticajem smrti Aristotelovog druga Eudema s Kipra (oko 354); za neoplatoničare je kao *Fedon* bio izvor učenja o besmrtnosti duše. Način opovrgavanja predstave o duši kao harmoniji tela čisto je aristotelovski: harmonija ima svoju suprotnost - disharmoniju; duša pak nema suprotnost pa sledi da ona ne može biti harmonična (frg. 45).

Platonsko-aristotelovsko dokazivanje besmrtnosti i nerazorivosti duše u dogmatskom obliku preuzeo je Plotin (Enn. IV, 7, 8) koji je rekao da je duša suština (ousia); harmonija se tu ne javlja. U svom poznom učenju o duši Aristotel je zauzeo središnji stav između ranog platonizma izraženog u *Eudemu* i materijalističkog učenja o duši kao harmoniji. U spisu *O duši* (De an. III 1, 412a 19-21) duša se javlja kao supstancija samo ukoliko je "entelehija fizičkog tela koje ima život u potenciji". Duša je neodeljiva od tela i stoga je besmrtna; no, sjedinjena s telom ona je oblikujući princip organizma. U tom smislu može se reći da Plotin kritikuje "poznog" Aristotela s pozicija "ranoga" Aristotela kad govori "Duša ne poseduje bivstvovanje zato što je forma nečega (*eîdos tinòs*) već je ona neposredna realnost (*ousía*). Ona svoje bivstvovanje ne poprima iz toga što se nalazi u nekom telu već postoji i do časa od kojeg pripada telu" (IV 7, 8).U stvari, aristotelovski *Eudem* upravo i uči o predvečnom

postojanju duše, što je jasno i po tome što je duša *ousia* u sebi.

Ako je rani Aristotel u svojim učenjima zavisan od Platona u logici i metodologiji, ne samo da je od njega nezavisan već ostvaruje i preimućstvo nad njim. Dijalektiku Aristotel ne određuje isto kao Platon: za njega je dijalektika argumentacija na osnovu verovatnih, subjektivno očiglednih pretpostavki. Cilj takve dijalektike je eristički. Nemački helenista Verner Jeger takođe smatra da je u Aristotelovim dijalozima potpuno očuvano učenje o idejama.

U vreme boravka u Akademiji Aristotel je napisao i *Protreptik* koji se dotiče niza pitanja, između ostalog i umetnosti (IX gl): "Ne oponaša priroda umetnost, već umetnost oponaša prirodu i umetnost postoji zato da bi dovršila ono što priroda ostavlja nedovršeno". U ovom spisu imamo platonovski sadržaj i aristotelovski metod. Tu se opisuje zadovoljstvo koje pruža saznanje a na što na mnogo drugih mesta opominje Aristotel. Saznanje je lepo samo po sebi i biva lepše ukoliko se više udubimo u njega; tu se nalazi i Aristotelov ideal života: *teoretski život* u tišini, u razgovorima sred akademskog vrta, na čarobnom ostrvu blaženih filozofa odvojenih od sveta (fr. 58). U *Protreptiku* nalazimo i značajnu napomenu o muzici: muzika je nastala kad su ljudi postali bogatiji i kad su se mogli prepustiti dokolici; rekli bi imućniji da muzika nije neophodna za čoveka (fr. 53), no s druge strane, Aristotel muziku ubraja u prve filozofske discipline (fr. 52).

Iste godine kad je umro Platon, vojska Filipa Makedonskog je razorila Stagiru (348/7) i Aristotel se nije mogao vratiti kući pa je otišao u Malu Aziju. Nakon što je neko vreme boravio u Mitileni, 343, na poziv Filipa Makedonskog on odlazi u Pelu privučen maštom da se u liku Aleksandra, tada trinaestogodišnjaka, može ostvariti jedinstvo filozofije i vlasti. Aristotel je verovao da Helada,

ako bi bila ujedinjena, može ovladati celim svetom. Nakon tri godine, koliko je bio učitelj Aleksandra, Aristotel se povukao u svoj rodni grad i tu se bavio naučnim radom; družio se s Teofrastom, a kad je Aleksandar pošao u pohod na Aziju, Aristotel je bio potpuno slobodan; tada se, s Teofrastom, preselio u Atinu i tamo otvorio svoju školu koja je svestranošću naučnog interesa, sistematičnošću u nastavi i pravilnim vođenjem istraživanja uskoro pretekla Akademiju i postala uzor kasnijim školama.

Period koji je Aristotel proveo van Atine označavao se kao kao tamni deo u njegovom životu; to je svakako "prelazni" period, ali period ispunjen učenjem i organizovanjem filozofskih škola u raznim grčkim gradovima. Tada nastaje spis *O filozofiji* u kojem Aristotel istupa protiv teorije idealnih brojeva i uspostavlja svoj, očišćeni platonizam. U tom spisu nalazimo i prvi dokaz o postojanju boga (fr. 16) koji sledi apodiktičko-silogistički metod. "Može se utvrditi da u svakoj oblasti gde postoji stupnjevitost, gde ima onog što je više ili manje savršeno, neophodno je da postoji i jednostavno savršeno. Ako sred onog što jeste postoji stupnjevitost više ili manje savršenih bića, neophodno je da postoji najsavršenije biće i ono je božansko".

Aristotela interesuje i psihološka strana ovog problema; on govori o unutrašnjem usredsređivanju /koncentraciji/ kao o biti svakog religioznog raspoloženja. Za Aristotela postoje dva subjektivna dokaza o postojanju boga: (a) doživljaj demonske snage duše, kad se duša oslobađa od tela (u snu ili pred smrt), kad dobija svoju *istinsku prirodu* i proročki vidi budućnost i (b) posmatranjem zvezdanog neba (fr. 2).

Što se *Metafizike* tiče, ona nije proizvod pozne Aristotelove faze; zamišljena je i stvorena poslednjih godina života Platona i za vreme boravka Aristotela u Maloj Aziji; Aristotel je prerađivao i dopunjavao svoj spis u poznim godinama; samo učenje o supstanciji dodato je kasnije. U ovaj

period spada i *Eudemova etika* kao i *Politika;* u to vreme pada i nastanak spekulativne fizike i kosmologije (traktat *O nebu*).

U Atinu je u to vreme na čelu Akademije Ksenokrat (izabran 339/8) koji bi ga i primio u Akademiju, ali među Aristotelom i Akademijom beše malo zajedničkog. Aristotel je školu osnovao u gimnazionu posvećenom Apolonu Likejskom i ona je stoga nazvana Likej; tu su se svakog meseca održavali simpozijumi. Predavanja su bila strogo organizovana. Aristotel je držao teža, filozofska predavanja; posle ručka držao je predavanja iz retorike i dijalektike. Zajedno s njim predavanja su držali Teofrast i Eudem sa Rodosa. Većina slušalaca nisu bili Atinjani. Likej je postao naučna, istraživačka, obrazovna ustanova.

Aristotel svoje učenje izlaže na predavanjima; tako je njegovo delovanje bilo u neposrednom uticaju na učenike, a njegovi spisi posle smrti bili su zaboravljeni i nakon dvesta godina grčki učitelji filozofije ih više nisu shvatali. U to vreme Aristotel se bavi istorijom filozofije i posebnih nauka, sa učenicima beleži ustave 158 grčkih država; sastavlja spisak pobednika olimpijskih igara kao i pobednika na pitijskim igrama u Delfima; vodi letopis dramskih predstava u Atini, prikuplja izreke i poslovice; piše spise iz zoologije i meteorologije. Teofrast piše istoriju fizičkih i metafizičkih sistema (18 knjiga); Eudem sastavlja istoriju aritmetike, geometrije i astronomije; Menon istoriju medicine. Aristotelova biblioteka je prva značajna biblioteka u Evropi.

Kako posle smrti Aleksandra (323) Atinjani počinju Grke da bune protiv Makedonaca, položaj Aristotela u Atini, budući da je bio blizak makedonskom dvoru, postao je opasan, te je blagovremeno otišao na Halkidu da se Atinjani ne bi, kako je on rekao "po drugi put ogrešili o filozofiju"; tamo je i umro naredne, 322. godine p. n. e.

***

Aristotelova filozofija na sveobuhvatni način sabira sva znanja njegovog vremena i za razliku od Platona u osnovi njegovih istraživanja nije praktični već teorijski interes. Nažalost, do nas je došao tek jedan deo njegovih spisa i na osnovu njega teško je suditi o celini njegovog dela. Do nas nisu došli spisi koje je sam Aristotel objavio a koji behu namenjeni širokoj publici; tu je mahom reč o dijalozima koji se, ako i nisu umetnički uvek na nivou Platona, odlikuju svežinom, jasnoćom izražavanja, srećnim izborom fabule, predivnim jezikom i bogatstvom ideja. Isto tako, nisu sačuvani ni zbornici kritičkih izvoda iz naučnih dela kojima se Aristotel služio za svoja naučna istraživanja i svoja predavanja. Do nas je došao samo jedan broj Aristotelovih naučnih spisa pisan za potrebe nastave; u tim spisima imamo dosledno i precizno sprovedenu terminologiju, ali i odsustvo gracioznosti i estetske privlačnosti u izlaganju. U svim tim spisima nalazimo istu shemu istraživanja i izlaganja: tačno formulisanje pitanja, kritiku raznih stanovišta koja postoje o nekom pitanju, brižljivo istraživanje različitih pogleda, obimno prikupljanje činjenica kao i nastojanje da se na kraju dođe do jasnog rezultata. U svemu tome aristotelovski spisi su u potpunoj suprotnosti spram platonovskih, a to je posledica razlike naučnog i estetskog načina izlaganja.

Činjenica je da u njegovim delima došlim do nas ima ponavljanja, nedoslednisti, nereda, neispunjenih obećanja; sasvim je sigurno da on ta dela u tom obliku ne bi objavio. Pre će biti da se Aristotel spremao da napiše niz udžbenika za svoje učenike, ali da je tek neka poglavlja uradio (možda delove *Logike,* posebno *Topike),* a da su potom praznine popunjavali učenici beleškama s njegovih predavanja i da je zato u najstarija vremena i bilo više redakcija njegovih spisa

sve dok ih 60-50. godine p.n.e. Andronik s Rodosa nije definitivno redigovao.

Sve sačuvane Aristotelove spise moguće je podeliti u tri grupe: (a) Spisi iz logike i retorike (*Kategorije, O tumačenju, Analitika, Topika, O lažnim zaključcima; Retorika*); (b) Spisi koji se odnose na teorijske nauke *(Metafizika, Fizika, Zoologija, O duši,* kao i manji spisi koji se odnose na ove probleme); (c) Spisi koji se odnose na praktične i poetičke nauke (*Etika /Nikomahova i Eudemova/, Politika i Poetika*).

**

Najvažniji cilj Aristotelove filozofije jeste pretvaranje sokratovsko-platonovske filozofije saznanja u teoriju koja objašnjava pojavni svet; smatrao je da to može biti učinjeno samo na putu kojim je pošao Sokrat: pomoću saznanja koje se temelji u pojmovima i to je razlog što je sebe i kasnije još ubrajao u članove Platonove škole.

Aristotelova prednost u odnosu na Platona beše u tome što je on shvatio nedovoljnost Platonove teorije ideja za objašnjenje empirijskog sveta. Mada je pri kraju života Platon ideje (koje je u početku video samo kao nepromenjiva bića) određivao kao uzroke čulnoga sveta, nije uspeo (a na šta ukazuje Aristotel) da tu misao usaglasi s ranijom o svetu ideja. Uzrok tome beše to što je Platon idejama na samom početku pripisao samostalno postojanje, nezavisno od čulnoga sveta. Ta transcendencija ideja, koja nije ništa drugo do ponavljanje empirijskog sveta morala je biti odbačena; ideje ne treba da budu shvaćene kao nešto nezavisno od stvari dostupnih opažanju, kao nešto što postoji nezavisno od stvari. Naprotiv, ideje treba razumeti kao suštine koje postoje u samim stvarima i koje određuju njihov sadržaj. Slabost i veličina Platona sastoji se u toj njegovoj teoriji o dva sveta, a osnovna misao Aristotelova beše da su natčulni svet ideja i čulni svet *identični.*

Aristotelova polemika protiv Platonovog učenja o idejama zaklonila je njegovu zavisnost od Platona a ona je ipak ključna za razumevanje Aristotela; na tu zavisnost sam Aristotel mnogo ne ukazuje jer je ona njemu i njegovim savremenicima sama po sebi bila razumljiva. Njegova kritika bila je usmerena prvenstveno na izdvajanje (*horismòs*), hipostaziranje ideja, njihovo pretvaranje u jedan drugi svet, kao i na teškoće koje iz takve odluke slede. On ističe kako nam ideje ne pomažu da shvatimo ni kretanje, ni saznanje, niti je moguće dati zadovoljavajući odgovor o njihovom odnosu spram čulnog sveta. Činjenica je da i Aristotel deli mišljenje sa ostalim grčkim filozofima da je zadatak filozofije saznanje bivstvujućeg i ističe nemogućnost da se do pravog saznanja dođe pomoću opažanja i to zato što su sve čulima dostupne stvari promenljive i propadljive. Zato on opšte, odnosno pojmove označava kao sadržaj istinskog saznanja, kao sadržaj istinskog sveta. Rešavajući ontološki problem Aristotel nastoji da reši i genetički, nastoji da odgovori na pitanje porekla pojavnog iz bivstvujućeg kao takvog. To je razlog što želi da ideje, pošto su istinska bit čulnih stvari, istovremeno budu i njihovo objašnjenje. Ako Aristotel taj problem do kraja i nije razrešio, to beše stoga što je ostao trajno zarobljen osnovnim određenjima Platonove filozofije.

Nastojeći da bit stvari objasni pomoću njihovih rodnih pojmova, svoj osnovni zadatak Aristotel vidi u određenju odnosa opšteg i pojedinačnog; taj princip naučnog mišljenja za njega je predmet prethodnog, pripremnog istraživanja i tako je nastala *nauka logike,* shvaćena kao opšta teorija naučnih metoda koja je nadređena pojedinim činjeničnim istraživanjima. U tom samosaznanju nauke potpuno svesno se okončao istorijski proces osamostaljivanja saznanja. Kao "tvorac logike" Aristotel je istovremeno i vrhunac razvoja grčke nauke.

Mada Aristotel na istančan način nastoji da razgraniči pojedine naučne discipline i da tačno odredi odnos među njima, u radovima koji su došli do nas podela znanja na discipline nije konsekventno sprovedena; na jednom mestu nalazimo podelu na logička, fizička i etička istraživanja (Top., I, 14) kakva je bila prihvaćena u Akademiji, dok na drugom mestu on razlikuje teorijske, praktične i poetičke nauke (Met., VI, 1). Međutim, u njegovoj školi koristila se podela na teorijske i praktične nauke (Met., II, 1; Eth. Eud., I, 1). Izvesno je u svakom slučaju da Aristotel pretpostavlja logiku (*Analitiku* i *Topiku*) kao pripremnu nauku (metodologiju) svim drugim disciplinama i stoga je ne uvršćuje u teorijske nauke, a u koje ubraja samo fiziku, matematiku i teologiju (tj. metafiziku).

Osnovna misao aristotelovske logike bila bi u tome da kao što je u prirodi stvari (natura rerum) opšte, tj. suština što se izražava u pojmu stvari, uzrok i razlog određenja *pojedinačnog*, tako se i najpreči zadatak nauke sastoji u tome da pojedinačno izvodi iz opšteg te da se na taj način razume neophodnost empirijski postojećeg sveta (Analyt. Post., I, 2). Naučno objašnjenje sastojalo bi se u tome da ono što nam je poznato pomoću opažanja bude pojmljeno iz njegovog uzroka te da proces saznanja u odnosima uzroka i posledica prikazuje stvarni odnos opšteg uzroka i njegovog pojedinačnog rezultata. Svako saznanje sastoji se iz spajanja pojmova i isto je tako kad je reč o suđenju gde se utvrđuje realna veza ili realna razlika između pojmova koje mislimo, između subjekta i onog što o njemu kazujemo. Zato je zadatak svakog saznanja izvođenje pojedinačnih sudova iz opštih i stoga je u središtu Aristotelove logike učenje o zaključcima i dokazima koje je nazvao *analitika*.

Samo usled nerazumevanja Aristotelove *Analitike* logika je u kasnije vreme dobila apstraktno-formalni vid, a zapravo je bila zamišljena kao metodologija tesno povezana

sa faktičkim zadacima nauke i zato su sasvim ispravno u kasnijoj peripatetičkoj školi logički spisi označavani kao *organski* (*órganon*, oruđe). Samo zato ona je prepuna bezbrojnim mnoštvom gnoseoloških iskaza o bivstvujućem i odnosom mišljenja k njemu. Glavno u svemu tome, a što Aristotel nikad nije jasno formulisao, beše identitet formi mišljenja (zasnovan na pojmovima) s formama odnosa u realnosti (Met., V, 7). Na taj način prvi deo logike sadrži u sebi unutrašnje povezana tri aspekta iz kojih je moguće izlagati nauku: formalni, metodološki i gnoseološki.

Spoljašnja razlika između Platona i Aristotela bila bi u tome što prvi polazi od *pojma* a drugi od *suđenja*. Istinito i lažno Aristotel traži u vezi pojmova jer se taj spoj potvrđuje ili negira; ako je to u prvi plan postavilo pitanje kakvoće sudova, silogistika kao nauka o dokazivanju iskaza tražila je da se utvrdi njihova kolikoća, tj. da se razluči njihova opštost i posebnost. Aristotel je bio daleko od toga da iskaze posmatra s obzirom na njihovu relaciju ili modalnost; sva njegova razmatranja iskaza tiču se njihovog značaja za dokazivanje i zato je posebno razmatrao teoriju zaključivanja.

Silogistika je za Aristotela istraživanje o tome kakvi zaključci (konkluzije) mogu s punom izvesnošću biti izvedeni iz datih stavova. Tu se kao osnovna forma zaključivanja razmatra izvođenje posebnog iz opšteg (princip subalternacije); kao rezultat silogizma uvek se, po Aristotelovom mišljenju, javlja pitanje može li se i kako jedan pojam izvesti iz drugog i kako opšte određenje pojma može biti osnov za određenje pojedinačnog. Na taj način silogistika sadrži sistem pravila po kojima se pojedinačni iskazi izvode iz već utvrđenih opštih iskaza. Cilj filozofa bio bi u tome da utvrdi način kako da se iz opštih izvedu posebna znanja i da se objasni njihov sadržaj.

Dokazivanje i zaključak, kao forma gotove nauke, pretpostavljaju postojanje pretpostavki koje same ne mogu biti izvedene iz još opštijih stavova ali su neposredno pouzdani; ti poslednji iskazi jesu aksiomi kojima je potčinjeno svako znanje među kojima Aristotel posebno ističe zakon protivrečnosti i zakon isključenja trećeg. Na taj način za najviše principe teorije nije neophodno dokazivanje. Za otkriće tih principa koristi se indukcija koja od činjenica dobijenih iskustvom i od mnjenja dospeva do opštih određenja pojmova pomoću kojih se činjenice i mnjenja mogu objasniti. To istraživanje usmereno utvrđivanju opštih principa Aristotel naziva dijalektikom (Met., IV, 2; Top., I, 2) čiji je metod razrađen u *Topici*. Rezultati dijalektike nisu logički nužni, već su samo verovatni, ali oni imaju karakter znanja u onoj meri u kojoj objašnjavaju mnjenja. S druge strane, ta dijalektika, baveći se verovatnim dokazima, kad stupi u praktičnu službu političkih interesa, jeste naučna osnova *retorike*.

Tematizujući logičku tačku posmatranja, Aristotel se distancira od psihološke pozicije svoga učitelja: poslednji principi na kojima se zasnivaju svi dokazi logički su nedokazivi, no to ne znači da su oni psihološki urođeni ili dobijeni u prethodnom životu, već se dobijaju iskustvom koje ih ne zasniva nego otkriva; prirodu tih najviših principa Aristotel ne istražuje; iz logičkih zakona, obaveznih za sve nauke, izvodi samo zakon protivrečnosti kao najopštiji i obavezujući zakon za sve; istovremeno, Aristotel pravilno ističe kako pojedine nauke treba da imaju svoje posebne zakone.

Aristotelov pojam indukcije treba razlikovati u odnosu na indukciju u savremenom značenju te reči; pod tim pojmom nije mislio neki način dokazivanja koji bi se razlikovao od deduktivnog, već je je pod njim mislio na metod istraživanja i otkrića. Taj metod se primenjuje u

svim slučajevima kad saznanje nužno ne vodi apsolutno opštem već se zadovoljava relativno opštim (onim što važi u većini slučajeva). Silogističko objašnjenje svega pojedinačnog iz najopštijih principa za njega je krajnji cilj i ideal svake nauke; međutim, činjenica je da materijal dobijen pomoću iskustva često je dovoljan samo za približna određenja koja zadovoljavaju potrebe objašnjenja samo u okvirima iskustva; tu Aristotel istupa kao prirodnjak.

Drugi aspekt posmatranja (nakon logičkog) je politički i u retorici zamenjuje naučnu tačku što se oslanja na opšteobavezujuće principe - ubeđivanjem. Na taj način retorika, premda je po svom zadatku pomoćna nauka politike, po sadržaju i svojoj tehnici - ona je grana dijalektike i topike; to znači da svejedno je radi li se o političkom, sudskom ili epideiktičkom govoru, ovaj u svakom slučaju mora da polazi od opštih predstava slušalaca da bi ih vodio nameravanom cilju. Najvažnija tu je svakako misao da ljudsko saznanje može dokučiti suštinu i ono neprolazno samo pomoću temeljnog izučavanja stvarnosti; tu se vidi teorijsko izmirenje platonizma i empirijske nauke. U toj stvari Aristotel nije ni nominalista ni empiričar; nastoji da pokaže da zadatak koji je postavio Platon, a čijem rešenju i on teži, moguće je ispuniti samo nakon obrade sveg činjeničnog materijala.

Po mišljenju Aristotela, osnovno pitanje filozofije, pitanje biti bivstvujućeg (bivstvujućeg kao bivstvujućeg, odnosno bivstvujućeg kao takvog), ne može biti rešeno drugačije no s obzirom na činjenice. Logička forma tih rešenja kojima teži sva nauka jeste određenje pojma - definicija (*horismós*), u kome se za svaku pojedinu pojavu utvrđuje i njena neprolazna bit (*ousía, tò tí ên eînai*), kao uzrok njenih promenljivih stanja i aktivnosti (*ta simbebekóta*), pri čemu se istovremeno ukazuje i na njenu zavisnost kao pojma od drugog, opštijeg pojma; na taj način

definisanje je određeno suđenje u kome se subjekt određuje pomoću svog višeg, opštijeg rodnog pojma i pomoću svog specifičnog svojstva. Ta određenja pojma, zasnovana delimično na dedukciji a delimično na indukciji, na izvestan način pretpostavljaju postojanje definicije najviših rodova pojmova, a da se te definicije ne izvode već se samo objašnjavaju.

Treba istaći da se sistem pojmova kod Aristotela ne završava jednim najvišim pojmom, kao što je to slučaj kod Platona - pojmom dobra; Aristotel, kao mislilac više sklon činjeničnom istraživanju, potpuno je prozreo raznovrsnost samostalnih i jedne od druge nezavisnih ishodišnih tačaka naučne teorije i pri tom zahtevao da svaka grana znanja izrasta iz posebnih svojstava i principa. To je razlog što on i nije nastojao da sve te nedokazive stavove sakupi i sistematski izloži, kao što nije nastojao ni da izloži iz njih izvedene posledice.

Najviše rodne pojmove, koje je u logičkom istraživanju nemoguće izvesti iz još viših, Aristotel je odredio kao *kategorije*. Kategorije označavaju određenja pomoću kojih različiti pojmovi zahvaljujući svojim realnim sadržajima mogu biti elementi iskaza ili zaključka. Aristotel razlikuje deset kategorija: *ousíia* (bivstvo, [lat. supstancija]), *posón* (količina), *poión* (kakvoća), *pròs tí* (odnos), *poî* (mesto), *potè* (odakle, vreme), *poieîn* (delovanje), *páshein* (trpljenje), *kéistai* (položaj), *héksein* (vladanje); kasnije je Ariastotel odbacio poslednje dve kategorije (Anal. post I, 22; Phys., V 1; Met., V 7).

U Aristotelovom učenju o kategorijama nema više metafizičkih motiva no u logici koja polazi od najopštije pretpostavke: identiteta formi mišljenja i formi postojanja (Met., V 7); središnje pitanje u tom učenju bilo bi ono o tome kakav položaj zauzimaju pri suđenju elementi suda; ili su ono o čemu se govori, a to može biti ono podležeće, podmet,

nosilac nečeg (*ousía*, bivstvo), odnosno ono *šta* naše misli *(tì estí*), ili ono šta nešto kazuje o tom bivstvu i što može da se misli kao nešto što postoji samo na bivstvu. To suprotstavljanje bivstva (*ousía*) svem ostalom nalazimo u *Analitici* (Anal. post., I, 22). U to što pripada bivstvu (*simbebekòta*) Aristotel ubraja svojstva i odnose. U nabrajanju tog što se može pripisati bivstvu vidan je prelaz od kvantitativnih i kvalitativnih određenja ka odnosima prostora i vremena a potom ka uzročnim odnosima i zavisnostima. U svemu tome, gramatičke razlike subjekta, predikata, priloga i glagola uticale su na to da li će biti deset ili osam kategorija, te su kasnije poslednje dve i bile izostavljene.

U aristotelovskoj metafizici, kao i njegovom učenju o suštini, bivstvu (*ousía*) počiva težnja da se izmiri učenje o idejama s empirijskim pogledom na svet. Ubeđenje da samo opšte, kao pojam, može biti predmet istinskog saznanja, tj. apsolutne realnosti, ne dopušta da se kao bivstvo smatra sadržaj pojedinačnog, prolaznog opažaja; s druge strane, shvatanje da opštem ne može biti pripisana neka posebna, od čulnih stvari nezavisna, viša realnost - ne dozvoljava hipostaziranje rodnih pojmova, kao što je to učinio Platon. Istinski postojeća je pojedinačna stvar koja se misli u pojmu u protivstavljanju svom promenljivom stanju i odnosima (*simbebekòta*) i to tako što se samo u njoj realizuje njeno opšte određenje (*eîdos*, vid, oblik).

Aristotel vrši sintezu ranijih principa: elejskog i heraklitovskog; za one koji prihvataju nepromenjivost bića ostalo je nejasno samo bivanje; za one koji prihvataju promenu kao nešto očevidno ili joj ne mogu naći temelj (razlog) ili je ne mogu objasniti iz pojma o suštini bića (bivstva); Aristotel stoga suštinu bića, samo bivstvo, objašnjava kao nešto što se samo po sebi (iz sebe) realizuje, kao supstrat koji može da iz mogućnosti pređe u stvarnost i

smatra da na taj način zadovoljava i ontološke i genetičke potrebe nauke; on razvija misao da (Phys., I, 6) bivanje ne može biti objašnjeno ni iz bića ni iz nebića, niti iz njihove sinteze, već da se ono može razumeti kao nešto što je po svom unutrašnjem biću, po svojoj biti sklono razvijanju; pri tom, pojam bivanja treba razumeti kao prelazno stanje iz već nepostojeće u još nepostojeće stanje supstrata kojem je taj prelaz bitna karakteristika.

Osnovni odnos materije i forme Aristotel razmatra s obzirom na pojedinačne stvari, a s druge s obzirom na to kako se međusobno odnose i to tako što iz tog treba da proistekne razumevanje biti prolaznog. U svakoj pojedinačno postojećoj stvari materija i forma se nalaze u takvom odnosu da ne postoji materija bez forme niti forma bez materije. Upravo zato na njih ne treba gledati kao na samostalne moći koje na početku postoje nezavisne jedna od druge i koje se spajaju samo da bi nastala pojedinačna stvar; naprotiv: jedna te ista suština stvari jeste materija (ukoliko ona postoji kao sposobnost i razmatra se kao mogućnost) i forma (ukoliko je ona pri tom i stvarnost). Zato nema ni čiste mogućnosti, ni potpuno ostvarenih formi. Suština (*ousía*) nije samo obična mogućnost (*dinámei*) ili čista stvarnost (*enérgeia*): već pretpostavka što se nalazi u stalnom ostvarivanju. Povremena promena njenih stanja određena je stepenom njenog realizovanja. To što pripada samoj biti pojedine stvari i što se u njoj realizuje Aristotel određuje kao poslednju tvar (*éshate hýle*); postoji po sebi građevinski materijal kao što postoji i ideja kuće (u glavi arhitekte) i tek delovanjem te forme na tvar nastaje kuća.

Sasvim je drugačiji odnos među pojedinačnim stvarima; kad jedna stvar čini tvar koja prima oblik a druga obrazujuću formu, to one, iako se nalaze u odnosu međudelovanja, ne postoje nezavisno jedna od druge; i samo spojene čine nešto novo i pritom jedna od njih je tvar (*hýle*)

a druga forma (*morphè, eîdos*). U svim tim slučajevima odnos materije i forme je relativan tako što se jedno te isto u jednom slučaju javlja kao forma a u drugom kao materija za formiranje višeg oblika.

Tako nastaje nešto kao lestvica stvari pri čemu je jedna te ista stvar tvar za obrazovanje viših a forma za obrazovanje nižih stvari; taj sistem mora imati i dole i gore svoju granicu; dole se mora nalaziti materija koja više ne može biti forma, a gore forma koja više ne može biti materija. Dole je prva materija (*próte hýle*), a gore čista forma ili božanstvo (*tò tí ên eînai tò próton*, pra-forma). Kako je materija samo prosta mogućnost, ona i ne može postojati sama po sebi već uvek u spoju s nekom formom, mada je ona osnova za realizovanje svake pojedinačne forme. Pojam najčistije forme, kao apsolutne realnosti, isključuje sve tvarno, sve što je samo moguće i na taj način označava savršeno bivstvo.

Aristotel nije do kraja odredio ta dva različita načina primene sheme mogućnosti i stvarnosti, materije i forme (za šta su potom korišćeni i latinski pojmovi *potentia* i *actus*), ali se faktički njima uvek koristio. Jedno od njih odgovara organskoj a drugo tehničkoj funkciji; jedino tako postaje jasno kako mogućnost (*dýnamis*) i stvarnost (*enérgeia*) po svojoj biti jesu identični i javljaju se kao različiti načini shvatanja ili kao različite faze razvoja jedne te iste biti (*ousía*) koja u sebi sjedinjuje tvar (*hýle*) i oblik (*eîdos*) koji su tu kao dve različite stvarnosti što jedna na drugu deluju. Prikazujući tvar kao nešto još ne sasvim stvarno i u isto vreme kao nenastalu, nepromenljivu osnovu (*hypokeiménon*, substrat) svih nastalih stvari i predstavljajući sistem ovih poslednjih kao neprekidni prelaz od mogućeg ka stvarnom, konačno, određujući božanstvo kao čistu stvarnost koja iz sebe isključuje sve moguće - Aristotelova filozofija slično platonovskoj utvrđuje različite stepene i

oblike metafizičke realnosti. Najniži oblik jeste materija i odbacivši pri tom demokritovsko-platonovski termin *mè òn* (ne-postojeće), on joj priznaje pozitivan karakter i smatra njeno *stéresis* (odbacivanje negacijom) samo utoliko ukoliko se u apstrakciji misli lišena svake forme; najviši stepen jeste završena u sebi nepromenjena forma, koja odgovara platonovskoj ideji ili uzroku (*aítia*). Između materije i forme stavlja čitav uzročno-posledični niz stvari koje prenose kretanje sa nižeg na viši nivo realnosti. Tako, tim različitim stepenima postojanja odgovaraju različiti stepeni saznanja: materija kao *amorphè* (bezoblična), *ápeiron* (beskonačna) i *aóriston* (nevidljiva) čini takođe i *aeídes* (nesaznatljivo) i *agnóton* (neosetljivo) (Phys., III 6; Met., IV, 4; VII, 10; De coelo, III 8). Božansko je predmet najvišeg i najsavršenijeg saznanja, pošto svako saznanje podrazumeva formu (*eîdos*) i suštinu (*ousía*), a bog je najčistiji oblik i prva suština. Stvari koje nastaju mogu biti saznate s obzirom na razvoj njihovog oblika (*eîdos*) iz tvari (*hýle*). Prelaz iz stanja mogućeg u ono stvarno, uslovljen delimično suštinom samih pojedinačnih stvari a delimično i uzajamnim odnosom, jeste *kretanje,* rađanje i bivanje. Na taj način kretanje pripada samoj prirodi stvari, i ono je večno, bez početka i kraja (Phys., VIII, 1). Svako kretanje (*kínesis*) pretpostavlja s jedne strane pokretnu materiju (načelo mogućnosti) i s druge, pokretnu formu (svrha delatnosti). Zato, uzrok kretanja koji treba tražiti u biću (Met., IX, 8) jeste pre svega forma a stvarnost (*enérgeia*), koja omogućuje proces nastajanja, Aristotel naziva entelehijom (*entelêheia*). S druge strane, kretanje shvaćeno kao prelaz određuje se ne samo time što treba da se ostvari, nego i time iz čega treba da se ostvari (*hýle*) a što je predodređeno za promene noseći u sebi mogućnost promene. Mada se forma nalazi u tesnoj vezi sa svojom formom i ima težnju da je realizuje, ona je is-

to tako i mogućnost ostvarenja svake druge forme; zato je materija uzrok nesavršenstva i slučajnosti u prirodi.

Aristotel u objašnjavanju kretanja razlikuje dve vrste uzroka: formalne i materijalne; prvi su teleološki (*ón héneka*, zbog čega) a drugi mehanički (*eks anánkes*, iz neophodnosti); svrhovita delatnost i prirodna neophodnost na isti način jesu principi bivanja. Platonovsko i demokritovsko tumačenje prirode nalazi sad izmirenje i odnosima materije i forme.

Aristotel ukazuje na četiri počela (*arhái*) za objašnjenje kretanja: materija (*hýle*), forma (*eídos*), pokretački uzrok (*ehshoû*) i svrha (*télos*). Ali uvek se poslednja tri suprotstavljaju prvom i ako ponekad ta tri počela istupaju odvojeno u oblasti pojedinačnih pojava, oni obično obrazuju jedno počelo i pritom bit stvari (*eîdos*) jeste pokretačka sila (*kinous*) koja vodi ostvarenju (*télos*). U tom smislu počela kao svrhe bivstvo ili bit i jeste entelehija; izrazi *enérgeia* i *enteléheia* u većini slučajeva kod Aristotela se koriste sinonimno; određena razlika među njima, jedva je i primetna. Zahvaljujući toj suprotstavljenosti forme i tvari, kao dve realnosti, aristotelovsko učenje, uprkos svih napora da se sve dovede u sklad, dobija dualistički karakter koji antičko mišljenje nije uspelo da prevlada.

Kako svako kretanje u svetu ima svoje relativno počelo u pokretnoj formi, ova poslednja usled tog što se spaja s materijom i sama biva pokretna i to bi moglo da se odvija u beskonačnost (Met., XII 10) kad ne bi postojala, kao apsolutno počelo (*arché*) svakog kretanja, čista forma koja nije svojstvo nikakve mogućnosti i ne pripada nikakvom kretanju - božanstvo. Ono, budući samo nepokretno, uzrok je svakog kretanja - prvi pokretač (*próton kinoûn*). Večno, kao i samo kretanje, jedno i jedinstveno, kao veza čitavog sveta, nepromenjivo, ono stvara svo kretanje u vasioni, ali ne svojom delatnošću već time što sve stari teže ka tom

božanskom i nastoje da realizuju večnu formu koja je ostvarena u njemu. Kao objekat tog kretanja, ono je uzrok svakog kretanja. Suština boga je imaterijalnost, potpuna bestelesnost, čista apstraktnost - um (*noûs*). On je mišljenje i za svoj sadržaj (svoju materiju) može imati sebe samog; on je mišljenje mišljenja (*nóesis noéseos*) (Met., XII, 9). To samoposmatranje (*theoría*) jeste njegov večni blaženi život. Bog ništa ne želi i ništa ne stvara - on je apsolutna samosvest. To je razlog što će Aristotel svoju nauku o prvim počelima nazvati teologijom. Aristotelovo božanstvo ima sva svojstva koja je Platon pripisivao idejama i ono kao i Platonove ideje ima transcendentni karakter; na taj način Aristotel dovršava Platonovo imaterijalističko stanovište; mišljenje je našlo svoj sadržaj u samome sebi i hipostaziralo svoju samosvest kao suštinu božanstva.

Priroda je za Aristotela živa veza svih pojedinačnih bića koja u svom kretanju ostvaruju svoju formu i u svojoj celovitosti određuju se čistom formom kao najvišom svrhom. Zato, po mišljenju Aristotela, postoji samo jedan svet, koji deluje s postojanom svrhovitošću kako u kretanju pojedinih stvari, tako i u njihovim odnosima. Ostvarivanje svrha odvija se uvek uz pomoć kretanja materije (*kínesis* ili *metabolè*, kretanje ili promena) a ono se sastoji ili u promeni mesta ili u promeni svojsta, ili u rastu.

Mada priroda (*phýsis*) nije kod Aristotela ni bivstvo, ni pojedinačno bivstvujuće, ona se javlja kao nešto jedinstveno, kao svrhovita celokupnost živog telesnog sveta i u tom smislu Aristotel govori o delatnosti, o “svrhama prirode". Zato u sklop učenja o prirodi ulazi i učenje o duši, koja sama nije telo, no, kao forma, ona je pokretačko počelo; ali učenjem o prirodi nisu obuhvaćena ona tela koja svoje poreklo ne duguju prirodi već čovekovoj delatnosti. Tumačeći dušu kao počelo samostalnog kretanja pojedinačne stvari, Aristotel joj pripisuje mnoštvo funkcija

(koje savremene nauke smatraju fiziološkim); smatra da duša po svojoj prirodi jeste bestelesna što ne znači da nije povezana s materijom kao mogućnošću svoje delatnosti pa se i ne može javljati kao nešto nezavisno. Sve delatnosti duše obrazuju u čoveku materiju za razvoj njemu svojstvene forme - uma (*noûs*); ovaj nije forma tela već forma duše i potpuno je nematerijalan; um se ne meša s telom; kao čista forma on je nepromenjiv i nepodložan patnji. Um ne nastaje zajedno s telom (kao što je slučaj s životnim funkcijama kod životinja) već dolazi spolja kao nešto više, božansko i zato jedino on može preživeti smrt tela (De an. III, 5). Osnovna delatnost uma je mišljenje (*dianoeîsthai*) čiji predmet su najviši principi koji su izraz svakog bića i saznanja; kako umno posmatranje može biti i uzrok želje koja se izražava kao htenje, um može biti i praktični.

Kada je reč o Aristotelovoj praktičnoj filozofiji, treba reći da je po njegovom mišljenju cilj svakog ljudskog postupka dobro koje se ostvaruje njegovom delatnošću; samo dobro jeste uvek sredstvo za dostizanje najvišeg cilja - blaženstva, zbog kojeg se i želi sve ostalo. Savršenom blaženstvu pripadaju i telesna dobra spoljnog sveta i sreća, no to su samo sporedni momenti čije bi odsustvo moglo biti prepreka dostizanju punog blaženstva.

Zadatak uma je dvojak: s jedne strane njegov cilj je saznanje a s druge upravljanje željama i postupcima na osnovu tog saznanja; Aristotel razlikuje dianoetičke i etičke vrline; bit prvih je viša i ona se dokučuje umom kao čista delatnost forme; dianoetičke vrline pružaju plemenito, savršeno zadovoljstvo i pomoću njih čovek učestvuje u božanskom blaženstvu. Kao što dianoetičke vrline imaju svoje počelo u umu, etičke vrline imaju u volji; zahvaljujući njima praktični um vlada nad željama.

Kao biće predodređeno za društveni život čovek tek u zajednici može da dospe do svog savršenstva; prirodni oblik

tog zajedničkog života je porodica a njegov savršeniji oblik država. Kako etička vrlina može u potpunosti da se razvije tek u državnom životu, država, mada ponikla i zbog zajedničke koristi njenih građana, po svom biću i pojmu jeste ostvarenje najvišeg dobra za praktičnog čoveka.

Mada na početku *Etike* svu političku filozofiju (koju naziva i filozofskom antropologijom) Aristotel određuje kao politiku (*politikè*) koju deli na etiku, kao učenje o delovanju pojedinca i na politiku (u užem značenju reči) kao učenje o delatnosti cele zajednice, ne treba misliti kako etika utvrđuje ideal savršenog pojedinca a politika pokazuje kako da se taj ideal ostvari u zajedničkom životu u državi; on smatra da se čovek savršenije ostvaruje u državnom životu no u ličnom životu.

Na taj način Aristotel deli etičko-teleološke poglede na državu s Platonom, ali i ovde njegova teleologija nije transcendentna već imanentna; njegova država nije institucija u kojoj će se ljudi vaspitati za neki nezemni život, već dovršenje zemaljskog života; reč je o potpunom ostvarenju prirodnih sposobnosti koje se nalaze u ljudskoj prirodi. S druge strane, Aristotel ne dozvoljava da čovek bude tako uništen kao u Platonovoj "državi": učešće u božanskom blaženstvu - mudrosti (*sophía*) ostaje ono čime se može naslađivati pojedinac mada je zadatak državnog vaspitanja da ga nauči kako dianoetičkim tako i etičkim vrlinama. Može se reći da, u krajnjoj liniji, Aristotelovo učenje o državi čini sredinu između platonovske socijalne etike i individualne etike ostalih škola, po čemu je i postalo idealni izraz grčkog života.

Negde na sredini između praktičnih i poetičkih nauka nalazi se retorika; s jedne strane, ona se određuje kao učenje o umetnosti (*téchne*), a s druge, kao grana dijalektike i politike (ili etike), primena dijalektike u svrhe politike. Zadatak besednika jeste u ubeđivanju slušalaca pomoću

verovatnih stavova; zadatak retorike je tehničko rukovođenje u različitim oblastima gde se koristi savetodavni, sudski i besednički govor; zato glavni deo retorike čini učenje o besedničkim dokazima, čemu su posvećene prve dve knjige Aristotelove *Retorike*.

Od lepih umetnosti Aristotel pominje samo poeziju; ali kako je *Poetika* do nas došla u njenom nepotpunom obliku, ne treba izvoditi zaključke ne samo o nekoj završenoj, definitivnoj estetičkoj teoriji, nego ni o nekom završenom učenju o umetnosti. Osnovni pojam estetike, pojam lepog, ostaje kod Aristotela neodređen kao i kod Platona i ne razlikuje se mnogo od dobra; umetnost Aristotel podvodi pod pojam podražavanja (*mímesis*), ali to što sve objašnjava koristeći se ovim pojmom nije čulna pojava već unutrašnja suština stvari, ne ono što se faktički desilo već ono što treba da se desi saglasno prirodi samog predmeta, umetnički likovi su tipovi (paradigme) opštih zakona; zato je poezija vrednija i bliža je filozofiji nego istorija. Na primeru muzike Aristotel pokazuje kako umetnost može biti višestruko korišćena: može da služi za (a) zabavu (*paidía*), za (b) moralno vaspitanje (*paideîa*), za (c) intelektualno zadovoljstvo (*diagogè*) i za (d) očišćenje (*kátarsis*) i svaka umetnost može biti korišćena na jedan od ova četiri načina; jasno, prosta zabava ne može biti krajnji cilj umetnosti, a ostala tri načina kazuju kako umetničko delo na pojedinačnom primeru pokazuje očiglednim opšte zakone.

O religiji Aristotel govori samo usput; njegova sopstvena teologija je apstraktni monoteizam, koji isključuje svako mešanje božanstva u tok sveta; ako on i vidi u prirodi nekakav cilj njene delatnosti ili u čovekovom duhu nešto božansko, u svakom slučaju ostaje daleko od toga da uzrok pojavama vidi u nečem natprirodnom i u njegovom sistemu nema mesta za sokratovsku veru u proviđenje, čak i u tom obliku kakav se može naći kod Platona.

Kod njega nema mesta ni vera u posmrtni život; u božanstvu vidi temelj kosmičkog poretka i kretanja sveta, ali sve pojedinačne pojave objašnjavaju se na čisto prirodan način; ne odbacuje postojanje boga, ali kod Aristotela nema mesta obožavanju, nema mesta voljenju boga, očekivanju ljubavi od boga ili neke božije brige za čoveka. U religiji grčkog naroda Aristotel je video i nešto istinito: verovao je da nebo i zvezde imaju božansku prirodu; sve ostalo samo su mitske dopune koje filozof izvodi iz ljudske sklonosti antropomorfnim predstavama, ponekad i iz političkih razloga. U svakom slučaju, Aristotel nema ništa protiv religije koja se sačuvala u nekoj državi, niti smatra da ovu treba reformisati, kako je to nastojao Platon.

Posle Aristotelove smrti na čelo škole došao je njegov dugogodišnji prijatelj i saradnik **Teofrast** (371-286) koji se za svog dugog života, u mnogobrojnim radovima, dotakao svih oblasti filozofije, a zbog sačuvanih spisa iz oblasti botanike bio je jedan od najvećih autoriteta u toj oblasti tokom čitavog srednjeg veka; Teofrast je mnogo doprineo učvršćivanju škole a nakon smrti joj je ostavio i sopstveno imanje. Kao filozof bio je na tlu aristotelove filozofije, ali je nastojao da je dopuni i samostalnim istraživanjima; tako je, sa Eudemom, donekle proširio i ispravio aristotelovsku logiku; glavne izmene behu u pojedinim razmatranjima učenja o sudovima, u svođenju razlika u modalnom suđenju na stepen subjektivne verodostojnosti, u obogaćivanju silogistike hipotetičkim zaključcima. Teofrast je razmatrao i neke teškoće u bitnim određenjima Aristotelove metafizike, posebno kad je reč o uslovljenosti ciljom delatnosti prirode i o odnosu sveta i prvog pokretača; ne znamo kako je on razrešio te teškoće, no u svakom slučaju, zbog uočenih teškoća nije se odricao Aristotelovog učenja.

Teofrast je izmenio Aristotelovo učenje o kretanju a imao je primedbe na učiteljevo tumačenje prostora; u većini

slučajeva sledi fiziku Aristotela a ponekad i štiti (protiv stoika Zenona) učenje o večnosti sveta; ljudsko mišljenje objašnjava kretanjem duše; iscrpno razmatra teškoće u razgraničavanju pasivnog i aktivnog uma; njegova etika je plod velikog poznavanja ljudi.

Kada je reč o muzici, Teofrast je smatrao da je muzika telesno, odnosno, melodijsko kretanje duše, koje nastaje u vezi sa oslobađanjem od zala koja izazivaju afekti. Kao i Aristotel, Teofrast približava muzičko kretanje i kretanje duše; može se reći da za njega muzika i duša nisu samo bliske jedna drugoj po svom procesualnom karakteru, već su štaviše identični. Teofrast potpuno aristotelovski vidi u muzici oslobađanje od raznih oblika afekata; u protivnom, ona ne bi bila umetnost već ponavljanje procesa u našoj duši. Plutarh saopštava da Teofrast kao počela muzike izdvaja tri afekta: tugu, uživanje i nadahnuće. Za Teofrasta se govori da je muzikom lečio razne bolesti; svirkom na flauti lečio je od ujeda zmije.

Pored Teofrasta treba pomenuti drugog Aristotelovog učenika: **Eudema sa Rodosa**, koji je takođe predavao filozofiju, verovatno u svojoj domovini; on je velike zasluge stekao svojim istoriografskim spisima; u svojim radovima bio je toliko veran učitelju da su ga neki doksografi smatrali najvernijim Aristotelovim učenikom. U logici je delio shvatanja s Teofrastom, ali je u fizici bio najbliži Stagiraninu; u oblasti etike nije do kraja sledio Aristotela već se približavao Platonu vezujući etiku za teologiju; unutrašnje jedinstvo svih vrlina Eudem nalazi u ljubavi spram dobrog i lepog radi njih samih.

Treći peripatetičar beše **Aristoksen iz Tarenta**; on je učio kod Aristotela nakon što je prethodno muziku učio u pitagorejskoj školi. Svi njegovi glavni radovi bili su posvećeni muzici i kao muzičar-teoretičar smatra se glavnim autoritetom u čitavoj antici (kažu da je iz oblasti

muzike Aristoksen napisao 453 knjige). Preciznost, dubina, prirodno-naučni empirizam i metodičnost istraživanja približavaju ga Aristotelu, no učenjem se udaljava od njega; Aristoksenova etika je pitagorejska - to je stroga etika dužnosti. Aristoksen objedinjuje aristotelizam i pitagoreizam; učenjem o duši kao harmoniji tela vraća se učenju pitagorejca Simije koji nam je poznat iz Platonovog *Fedona*. Aristoksen je poricao postojanje bilo kakve duše, čak i u živom telu; kao što natezanjem struna nastaje saglasno zvučanje koje muzičari nazivaju harmonijom, govorio je on, tako i u telima u kojima se sjedinjuje telesno i životni delovi nastaje sposobnost osećanja (frg. 120).

Istovremeno, Aristoksen i njegova muzička škola razlikuju se i od tradicionalne pitagorejske škole. Ovu on napada zbog proizvoljnosti i apriornosti i vraća se istraživanju objektivnih pojava i realnih datosti i na osnovu čulnih utisaka izvodi zaključke o stvarnosti, te nastoji da uspostavi ravnotežu između doživljaja i mišljenja u muzičkoj teoriji, pa je muzika suprotna geometriji (koja se zasniva samo na umnim zakonima). Teorija muzike shodno tome treba da se ograniči na jednu posebnu oblast. Aristoksen se ne zanima samo fizičkim istraživanjima zvuka. Svoje učenje o harmoniji gradi na ljudskom glasu i to zato što je u običnom govoru kretanje glasa neprekidno, zbijeno /*synechês*/, tj. neprimetno prelazi od jednog tona drugom, a pri pevanju je stupnjevito, tj. zadržava se na jednom ili drugom tonu. Ustanovivši ovu čisto strukturalnu razliku Aristoksen apstrahuje materijalnu prirodu glasa i zvuka kao i promenljivu visinu tona (koja je neizbežna pri pevanju) i stvara svoju formalno muzikalnu skalu na čistom slušanju prihvatajući za minimalni interval diez (1/4 tona) a za maksimalni 2 oktave s kvintom.

U osnovu svog učenja Aristoksen lako ubacuje harmonično zvučanje kvarte i kvinte a da ne postavlja

pitanje kakvi brojčani odnosi leže u osnovi njihovog melodijskog sazvučja. Interval u jednom tonu ne postoji samostalno već samo kao razlika između kvarte i kvinte. Poluton je ono što je u kvarti osim dva tona (kvarta se sastoji iz dva tona i polutona). Oktava u tom slučaju ima šest punih tonova. Na taj način Aristoksen izvodi sve odnose iz kvarte i kvinte i tamo gde je to moguće između la- i re-diez /1/4/ sluša harmonski interval (kvintu) ne obraćajući pažnju na minimalne razlike i stupa u oblast izravnjujuće temperacije kako se ona primenjuje u savremenoj muzici.

Za Aristoksena muzika je sredstvo društvenog obrazovanja i služi za vaspitanje muževne blagorodne prirode. Čovekova priroda vidi se kao odraz kosmičke lepote i kosmičkog poretka. Muzika može delovati stoga što je sama prožeta lepotom i poretkom. Nadalje, ako opijanje vodi u rastrojstvo, muzika "blagodareći svojstvenom joj poretku i simetriji" deluje obratno na čoveka i umiruje ga; zato su Grci muziku koristili kao lek i ona može da čuva polis regulišući ga kao socijalni organizam.

Ono što ovde treba reći jeste uloga terce u Aristoksenovoj muzičkoj teoriji. Opšte je poznato da antika tercu nije smatrala prijatnim intervalom kao što je takvima smatrala kvartu, kvintu i oktavu. Takvo mišljenje zastupa i Aristoksen, ali je njegova pozicija prilično složena. Aristoksen je predložio da se pitagorejski niz tonova zameni podelom čiste kvarte na pet jednakih polutonova. Praktično, to odgovara savremenom temperovanom nizu (čista kvarta jednaka je 498 centi; 498:5=99,6); čini se da ovde imamo prvi pokušaj osporavanja pitagorejskog reda i to najverovatnije zbog žestine zvučanja izolovanih pitagorejskih terci i sekstina. Razvio se žestoki spor o osobinama oba sistema među sledbenicima Pitagore (kanoničari) i sledbenicima Aristoksena (harmoničari).

Kako je u Grčkoj tad negovano jednoglasje, izražajne mogućnosti intoniranja melodije koje je omogućavao Aristoksenov pristup, nisu došle do izražaja pa su pitagorejci bili pobednici. Uprkos tome, Aristoksen ne samo da je osnovao sopstvenu grčku muzičku nauku, već ga možemo smatrati teoretičarem muzike u savremenom smislu i utemeljivačem čitave zapadne filozofije muzike. Kao osnovni muzičko-teorijski doprinos Aristoksena treba videti ideju o promenljivom položaju osnovnog tona pri promeni skale, o njegovom nepromenljivom položaju unutar sistema i pojam o apsolutnoj visini tona. Aristoksen je podrobno opisao sistem transponovanja sazvučja *(tónoi)* kojih je kod njega bilo 13: hipodorski, hipofrisijski, dorski itd. Aristoksena neki istraživači smatraju i prvim autoritetom u oblasti temperacije, ali pokušaji da se Bah dovede u vezu s Aristoksenom nemaju osnova. Pod uticajem mlađih pitagorejaca Aristoksen je dušu video kao harmoniju tela i poricao je njenu besmrtnost; u tome mu je bio blizak Dikearh iz Mesine koji se znatno udaljavao od Aristotela dajući prednost praktičnoj nad teorijskom filozofijom.

FILOZOFIJA U DOBA HELENIZMA

Sa vremenom Platona i Aristotela završava se u istoriji grčke kulture klasični period. U drugoj polovini IV stoleća pre naše ere, od vremena Aleksandra Makedonskog, nastaje jedna suštinski nova epoha antičke kulture koja se označava izrazom *helenizam*. Sam termin je prilično uslovan i razni teoretičari različito određuju njegove granice. Moguće je razlikovati *rani helenizam* (od druge polovine IV stoleća pre n.e. do I stoleća n.e) i *pozni helenizam* u koji spada sav potonji period antičke kulture, a koji obuhvata prevlast Rima i traje sve do pada Rimske imperije (476. n.e).

Rani helenizam je epoha velikih osvajanja; prvo od strane Aleksandra Makedonskog, potom Rima; to je doba nastajanja velikih mnogonacionalnih država gde se Grčka javlja kao provincija. Ako se ranija epoha mogla okarakterisati kao klasični robovlasnički polis koji se odlikovao partikularizmom i gde je bilo srazmerno malo robova, gde su građani neposredno upravljali državom i međusobno se poznavali, razvojem društva klasični polis je bio razoren iznutra te nastupa epoha krupnog robovlasništva, doba kada usled teškoća da se kontroliše veliki broj robova dolazi do toga da je lakše jedan deo robova osloboditi, s tim da gospodaru plaćaju danak delom prihoda sa zemlje (to je u stvari oblik kmetstva kakav u razvijenom obliku imamo u vreme feudalizma).

Posledica toga je mali efekat koji imaju robovlasnički demokratski parlamenti u ovim novim uslovima, i tada, u vreme helenizma dolazi do stvaranja novog tipa države koja je vojničko-monarhističkog oblika; na taj način individuum dobija novu ulogu u društvu i to je neophodno za razumevanje kulture i umetnosti helenizma. Kao prvo, pada u oči odsustvo jednostavnosti i neposrednosti kojima je bogata grčka klasika. Građanin klasičnog polisa je sve imao

u svojim rukama: izašavši na trg svoga grada on je bio političar, delatnik u pravom smislu te reči i učestvovao je u donošenju važnih odluka; ako bi izašao u polje, ili je sam radio ili je neposredno upravljao radom robova. U slučaju rata, bio je ili vođa, ili vojnik, no u oba slučaja neposredni učesnik u pobedi ili porazu. Ta neposrednost grčke klasike nestaje u vreme helenizma i to je posledica pojava društveno-istorijskih inicijativa sasvim drugačijih no ranije.

Pod uticajem posve novih uslova u tom periodu formira se individua sa sasvim diferenciranom i izoštrenom psihom. Nasuprot klasičnom polisu helenizam je kultura krupnog robovlasništva koja za sebe i svoju organizaciju traži tanano razvijenu ličnost kakva je nepoznata u doba klasike. Ličnost doba helenizma duboko je potčinjena tadašnjem političkom sistemu. Istovremeno, ona nije potčinjena sistemu kad je reč o unutrašnjem životu ličnosti ili stvaranju umetničkih i estetskih formi. Nastaje kultura koja počiva na subjektivnim osećanjima i koja ponire u dubine čoveka. Neposredno učešće u društvenom životu potisnuto je u drugi plan. Tako se napuštaju politički i herojski ideali klasike. Nova umetnost je bezidejna i apolitična; strogi stil klasike biva smenjen pojedinim stilovima koji su rezultat raspada tog klasičnog stila.

Ako su u doba klasike sadržaj i forma bili sliveni u jedno, u helenističkoj umetnosti dolazi do negovanja kulta forme odvojene od sadržaja; dolazi do pojave manirizma i estetizma; u umetnosti i literaturi cvetaju fantastika, pre-naglašena erotika i istančana retorika. Rani helenizam odlikuje se nekim crtama prosvetiteljstva kojim se odlikuju tri tada nastale škole: epikurejska, stoička i skeptička. Kasnije, u vreme poznog helenizma, kada se postavlja pitanje stvaranja novih duhovnih i kulturnih vrednosti, postalo je očigledno da je ta nova kulturna epoha pod

uticajem subjektivizma i psihologizma sposobna samo za restauraciju starih ideala.

Počev od I stoleća tendencija restauracije zahvata svu literaturu. Zato je naredno stoleće dobilo naziv "druga sofistika" jer se tada obnavljaju sve idejne i stilističke osobenosti pisaca drevne Atike. Ogromni filozofski pravci koji zahvataju poslednja četiri stoleća antike (II-VI) a posebno neoplatonizam idu još dalje: to je filozofska restauracija drevne mitologije.

Klasično helenstvo je uvek smatrano višim u odnosu na period helenizma, pre svega zbog svoje spokojne veličine, zbog čedne jednostavnosti svoje kulture, zbog odsustva u njoj svakog šarenila, izoštrenog psihologizma i subjektivne ćudljivosti. Iako je taj period trajao skoro osam stotina godina (četiri puta duže no veliki period antike), ne može se umanjiti njegov značaj za potonja stoleća. Helenizam je preživeo pad republikanske Grčke i republikanskog Rima, stvorio je dva velika simbola toga sloma: Demostena i Cicerona. Imperija koja je smenila grčku i rimsku Republiku bila je srušena od takvih gigantskih figura kao što su bili Aleksandar Makedonski, Cezar, August. Helenizam je bio svedok osvajanja čitavog sveta - od Španije do Indije - svedok grandioznih trijumfa Imperatorâ.

Do vremena helenizma čovečanstvo nije poznavalo tako grandiozna merila građenja, tako složene forme društvenog i subjektivnog života. Helenizam je video i velike ustanke robova koji su potresli Imperiju, pohode poludivljih varvara, konačno i slom svetske Imperije na čijem je tlu potom nastao niz novih kultura. Na kraju krajeva, nasleđe takvih mislilaca klasike kao što su Heraklit i Parmenid, Platon i Aristotel postalo je večna inspiracija ljudskoga mišljenja; s njima u red staju i takvi pravci helenističkog mišljenja poput stoicizma, a čije moralne ideale teško možemo prihvatiti kao nešto prošlo.

Seneku, Marka Aurelija ili Epikteta nisu nikada manje čitali no Platona ili Aristotela, pre svega zato što su stoici umeli da jednostavnog, mudrog, dubokog i mračnog Heraklita spoje s idealom samozadovoljnog i nepobedivog čoveka u njegovoj unutrašnjoj bestrasnosti. Epikurejstvo nije osvojilo svet svojim prosvetiteljstvom ili svojim stremljenjem da se ljudski duh odbrani od teških misli o smrti i zagrobnom životu, već pre svega vaspitanjem tananih estetskih osećanja i isticanjem zahteva za duhovnom slobodom. Isto tako i skepticizam je preživeo svoju epohu i našao plodno tlo za razvoj svoje filozofije kod takvih mislilaca kao što su Montenj ili Volter.

Aristotel i Platon bi mogli pozavideti logici helenizma. Helenizam je sazdao retoriku koja je inspirisala na stotine traktata o retorici veoma važnih za razumevanje antičke estetike i antičke teorije literature. Tome treba dodati da su stvaraoci iz doba helenizma prepisivali i izdavali sve klasične autore, da su sastavljali komentare njihovih dela, da su pisali bezbroj muzičkih traktata, rečnike i gramatike.

Epoha helenizma stvorila je mnoštvo međusobno protivrečnih estetičkih koncepcija. Stoička estetika bezosećajnog i nepokolebljivog subjekta lako se mešala s epikurejskim prosvetiteljstvom koje je bilo sazdano na unutrašnjem miru i samozadovoljstvu. Neoplatonički skeptički agnosticizam je odbacivao misao i isticao večno spokojstvo duha, ali se pretvarao u učenje o nemom odražavanju viših ideja, skrivenih tajni pogleda na svet. Neizbrojivi su retorički tanani i književno-umetnički žanrovi epohe helenizma, no s njima je jednako bila prisutna i tendencija podražavanja antičke klasike. Filozofi poznog helenizma voleli su da lepotu vide u ekstazi i tako isključuju svako logičko osmišljavanje; no s druge strane, upravo su oni uzdizali um kao nešto što se odnosi prema suncu i svetlosti i tako se približavali aristotelovskim

stvarnosnim formama-eidosima. Taj individualno-imanentni kosmologizam nije ovde nicao iz prirode već beše rezultat snaga koje su počivale u usložnjenom subektu i on će se javiti u vreme renesanse.

Stoicizam

Za stoike je karakteristično da se okreću filozofiji pre Sokrata; oni restaurišu Heraklitovu kosmologiju i ističu vatru kao prapočelo iz kojeg proističu sve stvari. Međutim, tu nije reč o prostom obnavljanju neke od ranijih filozofija; Heraklitova filozofija nije mogla nakon nekoliko stoleća u potpunosti da zadovolji i da odgovore na pitanja vremena; tadašnji individuum je samouvereniji no u vreme Heraklita pa sebi pridaje daleko veći značaj; pokazuje se da praoganj nije neka slepa sila niti heraklitovski logos već tvoračka vatra (*pŷr technicón*) koja racionalno stvara svet i njime upravlja; ona je promisao, proviđenje. Taj tvorački oganj (*pŷr technicón*) podrazumeva (1) tvorački napor prvog pokretača i (2) njegovo disanje tumači se kao izraz živog bića; ta ognjena pneuma rasprostranjena je po celom kosmosu, a ideje i materija su samo emanacija ognjene pneume.

Svaki čovek je otelotvorenje te pravatre i njenog toplog kosmičkog *disanja,* (tj. *duha*) koje stoici označavaju izrazom *pneûma.* Posledica toga je da sve što postoji mora biti telesno (uključujući ljude, bogove i sva svojstva i stanja duše), mada su neki od stoika zastupnici shvatanja da su prazan prostor, vreme i predmeti izricanja (*lektòn*) - netelesni; posledica toga je panteizam i učenje o racionalnosti sveg postojećeg, pa je i sve nesavršeno u životu tumačeno tako da ima svoju svrhu u sklopu celine. Zlo u svetu može se odstraniti očišćenjem i u tu svrhu stoici su obnovili staru heraklitovsku ideju o tome kako se

povremeno sve vraća u vatru (i tako očišćuje) te se posle takvog "svetskog požara" sve ponavlja (stvari, lica, ceo kosmos) i sve to ima u sebi daleko više tragizma no optimizma koji su nalazili stoici. Svojim rigorizmom stoici su se približavali kinicima ali za razliku od njih nisu prezirali nauku i kulturu, dok učenje o nesumnjivoj razumnosti čoveka podseća na Sokrata, Platona i Aristotela.

Čovek o kome govore stoici je *mudrac* koji voli svoju sudbinu (amor fati), pa se tvoračka vatra, proviđenje i sudbina pokazuju kao jedno i isto; ko to ne zna ili ne razume, taj voli svoju ništavnu ličnost a ne svoju sudbu, on večno pati a ne shvata da osim sudbine ne postoji ništa drugo; nema prelaznih stepena između mudrosti i gluposti, i kako su za stoike glupi istovremeno i ludi, za stoike većina ljudi beše luda, dok je mudraca bio neznatan broj pa je antropocentrizam za njih imao veliku vrednost.

Pošto je najsavršenije biće u prirodi čovek, on kao svoju osnovnu vrlinu poseduje praktičnu mudrost (*phrónesis*); stoici su je još označavali izrazima *mudrost* i *snaga duha*; čovek poseduje i afekte koju mu pomućuju razum; njih ne treba prevaspitavati, već iz korena ukloniti iz ljudske duše. Bestrašće ili *otsustvo afekata* (*apathéia*), a s tim i *uspravnost*, nepokolebljivo moralno držanje, kao i *obaveznost,* časno ispunjavanje obaveza – osnovne su kategorije stoičke etike. Sve razne druge potrebe zaslužuju samo prezrenje i u tome se sastoji poznati zahtev stoika da treba živeti u skladu s prirodom, koju su oni videli kao bestrasnog i idealnog tvorca života.

Prvobitni, klasični stoicizam bio je izraz apsolutnog, rigorističkog morala; mudrac se može naći izgubljen u haosu životnih relacija i ako ne može da taj haos dovede u red, treba da izvrši samoubistvo i tako sebe istrgne iz tog nerazumnog životnog haosa i spoji se s idealnim razumom svetske celine. Po predanju, dva osnivača stoičke škole

(Zenon i Kleant) izvršili su samoubistvo, a govorilo se to i za mnoge druge stoike.

Konačno, sad postaje jasno kako je i ceo kosmos jedna svetska država i kako smo svi mi građani te države – kosmopoliti; treba imati u vidu da su stoici prvi koji su kosmos počeli tumačiti kao državu, jer do tog vremena kosmos je tumačen ili kao *univerzalna porodica* (mitologija) ili kao *sukob kosmičkih sila* (filozofija prirode); tek stoici kosmos tumače kao *svetsku imperiju*. Kosmosom, kao čovekom i društvom vlada *neumoljivi zakon* i to je još jedna od ključnih stoičkih kategorija; važno je istaći da su, po shvatanju stoika, pred tim svetskim zakonom svi ljudi jednaki, bilo da su slobodni ili robovi, Grci li varvari, muškarci ili žene.

Mada se, u početku, posebno kod Hrizipa, stoicizam pokazuje kao savršen i završen filozofski sistem, on malopomalo gubi svoje specifične karakteristike i prelazi u bezbojno filozofsko moralisanje, i premda u stoicizmu od samog početka nema one organske veze svih delova, a što će biti svojstvo poslednjih velikih sistema grčke filozofije, činjenica je da u učenju Zenona i Hrizipa nalazimo tesno vezane neke elemente stare grčke nauke; ali kako ta veza nije uvek logična i nužna, jasno se pokazuje kako eklektički razvoj stoicizma nije nešto što bi bilo izazvano spolja, već nešto što je proizlazilo iz njegove prirode.

Školska podela filozofije na logiku, fiziku i etiku oštro se sprovodi i kod stoika, ali se akcenat njihovog učenja uvek nalazi na etici; učenje vrline, umeća življenja, to je za sve njih osnovni cilj i bit filozofije pri čemu svi oni vide vrlinu u pravilnom vladanju; i samo ukoliko se, u duhu Sokrata, vrlina identifikuje s pravim znanjem, utoliko logika i fizika bivaju nužni temelj etike.

U središtu stoičkog učenja je *ideal mudraca* i ovaj se oslikava po uzoru na Sokrata i Antistena; nastoji se

pokazati kako je ideal kome treba težiti savršen čovek oslobođen uticaja iz života koji ga okružuje. Taj ideal se prvenstveno određuje negativno: kao nezavisnost od afekata. Mudrac istražuje strasti ali se za njima ne povodi, pa za njega kao i kod kinika, vrlina je najviše dobro, ali istovremeno i jedino dobro. Vrlina je razum, razum koji sebe određuje praktično i teorijski a da li će se čovek prepustiti razumu ili afektima, zavisi od njega samog i to ne zavisi od spoljašnjeg života već od njegove unutrašnje suštine. Vrlina je, ističe Kleant, harmonično stanje koje zaslužuje da se odabere zbog njega samog, a ne zbog nadanja ili iz straha ili nekog drugog motiva spolja. Štaviše, nastavlja ovaj stoik, sreća se sastoji u samoj vrlini, jer je ona ono stanje duha koje teži da čitav život učini harmoničnim (D. Laert., VII 89).

Da bi se dostiglo blaženstvo, treba slediti mišljenje čiji je sadržaj priroda (*phýsis*) koja je identična s razumom (*lógos*). Pod prirodom neki stoici, kao Hrizip, podrazumevaju delom opštu prirodu stvari, a delom ljudsku prirodu, dok drugi, kao Kleant, smatraju da je jedino priroda kosmosa ono čega se moramo pridržavati, a ne i priroda pojedinca (D. Laert., VII 89). Potčinjavanje svetskom zakonu jeste etički princip Stoe koja kroz to potčinjavanje poprima od samog početka i religioznu boju. Etički dualizam stoika koji se ogleda u suprotstavljanju prirodnog neprirodnom, a takođe i u izjednačavanju prirodnog i razumskog, polazi od antiteze priroda - civilizacija. Ističući pomenuti dualizam prirodnog i neprirodnog stoici su vrlinu odredili kao potčinjavanje moralnim zakonima i u etiku su uveli pojam dužnosti te tako jasno podvukli razliku između onog što jeste i onog što treba da bude. Vrlina, ističu stoici, jeste harmonično stanje koje zaslužuje da se odabere zbog njega samog, a ne zbog nadanja, iz straha ili nekog drugog motiva spolja. Štaviše, kazuje Kleant, sreća se sastoji u samoj vrlini, jer je ona ono

stanje duha koje teži da čitav život učini harmoničnim (D. Laert., VII 89).

Stoici su posebno zaslužni za razvoj logike; ali, dok je Aristotel fizici i etici posvetio čitave traktate, videći ih (za razliku od logike) delovima filozofije, tek kod stoika se termin *logika* koristi kao oznaka odgovarajuće filozofske discipline. U početku su stoici logikom označavali nauku o umu u platonističkom smislu (a ne nauku o pojmovima, sudovima i zaključivanju i dokazima (u aristotelovskom smislu)); logika za njih beše nauka o usmenom izražavanju (a što igra veliku ulogu u antičkom shvatanju logosa); stoička l*ogika* delila se na *retoriku* i *dijalektiku* a dijalektika na učenje o "označavajućem" (poetika, teorija muzike i gramatika) i nauku o označenom, odnosno o predmetu o kojem se nešto kazuje (tj. jezička predmetnost /*lektón*, značenje/). Dijalektiku stoici shvataju opisno-semantički i jezički; taj smisao imaju i četiri logičke kategorije ukoliko se odnose na "reč": nešto (biće i nebiće), bivstveno svojstvo (opšte i posebno), slučajno svojstvo i relativno svojstvo /treća kategorija se odnosi na strukturu, a četvrta na odnos jedne strukture s drugim strukturama – u aristotelovskoj terminologiji – kakvoća (kvalitet) i odnos (relacija)/.

Stoici, kao tipični predstavnici ove epohe, smatrali su da ako sudovi mogu biti pozitivni ili negativni, *samo* suđenje nije ni pozitivno ni negativno; tu neutralnu oblast subjektivnog mišljenja stoici su shvatali kao značenje koje je svojstveno svakoj reči. Značenje reči i postoji, jer da reč nema značenja, ne bi ni postojala. Tu jezičku predmetnost stoici su nazivali *lektón*. Priroda tog lektona je irelevantna, odnosno neutralna. Predmet iskaza, sam po sebi, netelesan je (iako je inače sve telesno); to samo kazuje kako je kod stoika logika čisto deskriptivna i da ona nije i ništa drugo

do deskriptivna fenomenologija koja sama još nije povezana s problemima objektivne realnosti,

Taj stoički princip "lektona" je originalno dostignuće antičke filozofije. Kada se ovaj princip primeni na stvarnost, dobijaju se dva sloja: (1) materijalni, realni, faktički i (2) značenjski. "Biti" ili "ne biti" to samo po sebi nije i ono što "znači". Značenje je iznad postojanja i nepostojanja, no ono je ono što ovima pridaje smisao i javlja se kao njihov oblikujući princip.

Praktično, to je značilo da se više ne govori samo o idejama i materiji i da se ove više ne objedinjuju prosto u organizam; sad je obratno, na samom početku stajao *organizam* ali kao nešto neposredno dato, iskonsko, kojem ne treba nikakvih dokaznih principa. Tumačenje kosmosa kao živog organizma nalazimo i ranije, kod presokratovaca, Platona, Aristotela. No kod njih je on uvek rezultat primene pojedinih logičkih kategorija. I Platon i Aristotel kosmos vide kao živi organizam, ali kod obojice kosmos je rezultat dijalektike ideja i materije; stoga prvobitno, ili prvonačalno za njih nije živi organizam, nego kategorija ideje i materije.

Kod stoika je sasvim drugačije: organizam nije za njih ishodišna nego početna kategorija; on se nalazi od početka, u svom prerefleksivnom značenju i u procesu refleksije već je živi organizam. (Tako se svet života javlja kao pretpostavka prerefleksivnog mišljenja i ovo se može dovesti u vezu s poznim Edmundom Huserlom (E. Husserl, 1859-1938)). Kad je o stoicima reč, može se reći da kod njih stvarnost kao organizam niče kao rezultat objektivisanja irelevantnog principa "lekton".

Manje je jasno stoičko tumačenje lepote (*adiaphorá*); ona je takođe nešto neutralno; ako su stvari dobre ili loše, korisne ili beskorisne, to nije slučaj sa lepotom. Ona se može koristiti za dobre ili loše ciljeve, za zdravlje ili bogatstvo. Sama po sebi lepota nije ni dobro ni zlo; nije

zainteresovana unutar životne strukture i u tom smislu je beskorisna. Kosmos, život kosmosa i život uopšte - to je za stoike carstvo lepote.

Kod skeptika imamo do kraja razvijenu tezu o irelevantnosti: oni su smatrali da se ne može govoriti ni da nešto postoji ili ne postoji, već je neophodno uzdržavanje (*epochè*) od svakog suđenja. To uzdržavanje je imalo za cilj da sačuva čoveka od voljnih uticaja i da ga stvori bezosećajnim na sve životne pojave. Na taj način stvarao se čisto misaoni prostor. Odgovor skeptika je bio: lepota je spokojstvo duha. Princip irelevantnosti javlja se i kod epikurejaca kad god se kritikuju pojavni oblici života; no ako je estetička irelevantnost vodila stoike ataraksiji, epikurejce je vodila estetskom uživanju. Irelevantnost je iznad bivstvovanja i nebivstvovanja, istine i laži.

a. a. Stara Stoa

Prvi period stoicizma (III-II stoleće pre n.e.) vezan je za imena osnivača škole: Zenona i Hrizipa. **Zenon s Kipra** (340-265) bio je semitskog ili polusemitskog porekla; došavši u Atinu slušao je kinika Krateta, megarca Stilpona kao i Platonove sledbenike Ksenokrata i Polemona; posle dužih priprema počeo je da drži predavanja šetajući tremom koji beše islikao na atinskoj Agori Polignot (*Stôa poikíle*), a gde je za vreme vladavine atinske tridesetorice doneta odluku o pogubljenju viđenih atinskih demokrata; po Stoi Zenonovi slušaoci su nazvani *stoici* (kao i njegovi učenici koji su se u početku zvali *zenonovci).* Atinjani su Zenona izuzetno cenili te su mu bili predali i ključeve gradskih kapija i odlikovali ga zlatnim vencem i bronzanom bistom (D. Laertije, VII 6). Među njegovim učenicima bili su Heril iz Kartagine, Kleant iz Asa, Persej iz Kitiona, Sfer sa Bosfora, Eratosten iz Kirene, Zenon Taraski, Diogen

Vavilonski, a najviše se isticao **Hrizip sa Sicilije** (280-206). Posebnu pažnju privlači negrčko poreklo ovih filozofa. Rekli smo da stoicizam ovog perioda karakteriše strogi moralni rigorizam i stoički principi bili su do te mere apsolutni da su ih i sami stoici narušavali.

a. b. Srednja Stoa

Stoici srednjeg perioda znatno su se udaljili od klasičnog, dogmatskog, ortodoksnog stoicizma; s jedne strane to je rezultat kritike stoičkog učenja od strane skeptika (Arkesilaj je napadao Zenona i Kleanta, a Karnead Hrizipa), ali i posledica približavanja vrednostima rimske kulture za koju su asocijalnost i nepatriotizam bili neprihvatljivi. Zato "srednji" stoici težište pomeraju s teorijskih promišljanja na probleme neposrednog života. Najznačajniji predstavnici ovog perioda stoicizma behu Panetije i Posejdonije. Reformator stoicizma u atičkoj filozofiji, aristokrata, astronom, geograf, istoričar, istoričar filozofije i religije, pasionirani putnik, prijatelj Scipiona Mlađeg i učitelj Cicerona, **Panetije** (185-110. pre n.e.) rodom je sa Rodosa; u mladosti je boravio u Atini gde je slušao predavanja Diogena Vavilonskog, neposrednog Hrizipovog učenika. Ako je u prvo vreme bio vatreni pristalica stoičkog učenja, budući da je pohađao i predavanja Karneada, njegovo prvobitno stanovište je počelo da se koleba i prepliće sa platonizmom i skepticizmom peripatetičke škole. Treba imati u vidu i Panetijeve veze sa Rimom: on je bio u onom poznatom atinskom poslanstvu sačinjenom od predstavnika raznih atinskih filozofskih škola, poslatom u Rim, a koje su zbog Karneadovih beseda rimskoj omladini, na predlog Katona Starijeg (156/155) prognali iz Rima. Kako mržnja Rimljana nije bila uperena direktno protiv Panetija, on je u Rimu boravio ponovo 144. gde je bio

u jednom helenističkom društvu Scipiona Mlađeg (koji je Kartaginu razorio godinu dana ranije), da bi kasnije čak učestvovao i u jednom njegovom pohodu na Istok (140-139). Godine 129. Panetije je smenio Antipatra iz Tarsa na čelu Stoe. Sledećih dvadeset godina, do njegove smrti (110), predstavljaju vrhunac njegove usmene i pisane delatnosti. Atiku je posebno voleo i isticao značaj njene klime za duhovno obdarene ljude. Nisu ga mnogo interesovali stoička kosmologija i logika ali se daleko više zanimao za svrhovitost u prirodi i lepotu u njoj; mnogobrojni njegovi spisi (među kojima su: *O dužnosti, O ponašanju, O politici* i dr.) bili su poznati još dugo u čitavom Sredozemlju.

Panetije je omekšao strogo, ortodoksno stoičko učenje tako što je u njega uneo platonovske i peripatetičke ideje pa je kasnije bilo naučnika koji su smatrali da je on više bio platoničar no stoik, jer stoicizmu beše blizak kad se radilo o praktičnoj filozofiji, a platonizmu kad se radilo o teorijskoj filozofiji; sigurno je, kad je reč o fizici, da je zastupao aristotelovsko učenje o večnosti sveta, čime se udaljio od stoičkog učenja o sveopštem požaru koji periodično uništava kosmos koji se rađa iz supstancijalnog ognja; Panetije se udaljio i od stoičkog organicizma, tj. od tvrdnje da je kosmos živo biće. Izmenivši učenje o sudbini, Panetije je opovrgavao i strogi stoički determinizam koji je paralizovao čoveka a što je bilo neprihvatljivo rimskom duhu; on je odbacivao i predskazivanje budućnosti (čime su se stari stoici mnogo bavili), kao i astrologiju – učenje o vezi između položaja planeta i života ljudi. Mantiku i astrologiju nije odbacivao, ali je u njih sumnjao. Religiju je delio na filozofsku, državnu i poetičku i pri tom je oštro napadao pesnike kao tvorce fantazije i obmane, dok je u filozofiji priznavao alegorije ali je odbacivao mitologiju u njenom čistom obliku. Filozofska religija za njega nije imala vrednost; tako nešto on je pridavao samo državnoj religiji neophodnoj za vaspitanje

građana i organizovanje društvenog života. Za Panetija bog je isto što i svetski logos koji se manifestuje u lepoti prirode i društva.

U oblasti psihologije Panetije je bio pod većim uticajem platonizma, pa je naspram stoičkog učenja o slivenosti tela i duše, govorio o razdvojenosti duše i tela ali ne i o besmrtnosti duše u duhu Platona; pre će biti da je smatrao da je duša smrtna, jer budući da je rođena mora biti i smrtna, pošto sve što ima početak ima i svoj kraj; a isto tako, kako je, sastavljena od vazduha i vatre, duša se vremenom gasi i tako umire.

U nastojanju da stoičko učenje približi širokim slojevima obrazovanih Rimljana, Panetije je napustio stoički ideal vrline u samodovoljnosti i dopustio da je za sreću neophodno niz sitnih stvari kao što su dobro zdravlje, materijalno blagostanje, telesna snaga; na mesto stoičkog nedelanja kao savršenog delovanja Panetije je počeo da ističe građanske dužnosti pojedinca pred državom, što je bilo nespojivo s kosmopolitizmom grčkih stoika. U svom učenju o državi Panetije je priznavao različite oblike vlasti sintetišući na aristotelovski način demokratiju, monarhiju i aristokratiju i time se suprotstavljao zahtevu za apsolutnom monarhijom starih stoika.

Od prvobitnog stoičkog prosvetiteljstva **Posejdonije Aramejski** (oko 135-51. pre n.e.) je uz pomoć platonsko-pitagorejske tradicije usmerio stoicizam ka jednom sakralizovanom pogledu na svet pa se i čitava orijentacija koju on začinje označava kao stoički platonizam. Posejdonije je imao tridesetak godina kad je umro Panetije, njegov učitelj kod kog je učio u Atini. Proputovao je Malu Aziju, Egipat, Sredozemlje, Galiju, Španiju i čak Britaniju; interesovao se za geografiju, meteorologiju, običaje; izučavao je delovenje meseca na plimu i oseku, zemljotrese, vulkanske erupcije, pojavu novih ostrva severno od Sicilije;

silazio je u rudnike i opisivao metode njihovog isušivanja, pisao je o veličini zemlje, o klimatskim pojasevima, o tlu, rekama i planinama, vetrovima, dubini Sardinskog mora, iberijskim planinama, razlivanju Nila, mineralima, nafti, glini, o Feničanima, Galima, Etrurcima, Rimljanima... Pisao je istoriju od pada Grčke do Suline diktature zahvatajući vreme od 145. do 82. godine pre n.e. Na njegove spise se u više navrata pozivaju istoričari Strabon i Diodor sa Sicilije. Uostalom to je i razumljivo jer je Stoa poslednja antička škola u kojoj su važno mesto imala učenja Demokrita, Platona i Aristotela, mada upravo kod Posejdonija pod uticajem misticizma značaj nauka počinje da opada.

Mada nam, izuzev nekih fragmenata, nije sačuvan nijedan od njegovih traktata, na osnovu pozivanja na njega koja se nalaze kod niza antičkih autora (Ciceron, Lukrecije, Strabon, Diodor Sicilski, Seneka, Plinije Stariji, Sekst Empirik, Diogen Laertije, Atenej iz Naukratisa), očigledan je visok značaj koji je još u antičko doba pridavan Posejdoniju: Ciceron ga je smatrao najvećim od svih stoika, Seneka je pisao kako je Posejdonije jedan od onih koji je filozofiji više doprineo no ostali a Proklo ga na sedam mesta pominje kad je reč o matematici. U novije vreme E. Celer je Posejdonija isticao kao "najuniverzalniju glavu posle Aristotela", mislioca koji je hteo da ujedini filozofiju i nauku u sveobuhvatni sistem, dok će neki kasniji istraživači (V. Jeger) u Posejdoniju videti prethodnika neoplatonizma, odnosno, "Platona po dubini misli a Aristotela po enciklopedičnosti" (A.F. Losev).

Godine 97. postao je građanin Rodosa gde je otvorio sopstvenu retoričko-filozofsku školu. Razume se, Rodos više nije imao raniji značaj, kao u vreme kad je Aleksandar razorio feničanski grad Tir, a Rodos bio pomorski trgovački centar Sredozemlja; šezdesetak godina nakon što se u

zemljotresu srušila kolosalna statua na Rodosu, koja u antičko doba beše jedno od sedam svetskih čuda, zavidljivi Rimljali su davanjem povlastica Delosu, potisnuli ovo ostrvo u drugi plan.

Posejdonijeva škola na Rodosu bila je slavna; njegovo nenadmašno besedničko umeće privuklo je mnogo učenika na to ostrvo koje beše i otadžbina njegovog učitelja Panetija; desetak godina kasnije (86) kao ambasador Rodosa posetio je Rim i upoznao se sa rimskom aristokratijom. Na Rodosu je 78/77. boravio dvadesetosmogodišnji Marko Tulije Ciceron koji je pred Sulom pobegao iz Rima i on će kasnije sebe s ponosom nazivati Posejdonijevim učenikom. Godine 62. pobedivši Mitridata VI, na povratku u Rim, Posejdonija je posetio Pompej. Sve ovo pominje se stoga da bi se pokazalo kako Posejdonije nije bio samo značajan pisac, filozof, već i uticajan savremenik. Od njegovih radova treba istaći: *O okeanu, O nebeskim pojavama, O kosmosu, O bogovima* (u pet knjiga gde se kritikuje učenje o bogovima Epikura), *Razmišljanje o fizici, O kriterijumima, Rasuđivanje o etici...*

Posejdonije je, kao i svi stoici, filozofiju delio na fiziku, logiku i etiku, ali je ove discipline video u njihovom organskom jedinstvu; kao i njegov učitelj, i Posejdonije je prednost davao fizici; pisao je da je svet jedan, konačan a naizgled u obliku lopte i da je okružen prazninom koja je bestelesna; praznine nema u kosmosu već samo van njega i tu praznina nije beskonačna već je ima toliko koliko je dovoljno za razlaganje kosmosa. Sam *svet* su stoici izgleda razumeli trojako: (a) bog, tj. izdvojena svojstvenost svih suština, (b) tvorac ustrojstva sveta (koji ne nastaje niti propada) i (c) sama struktura sveta, ukupnost jednog i drugog; nebo je aktivni, a zemlja pasivni princip. Nebo je bog, kosmički um, umna plamena pneuma, umna kosmička duša (sve to jedno je i isto) i to nebo prožima sva četiri sveta

kao što duša prožima sve delove čoveka blagodareći šta sve biva sagrađeno uz pomoć uma i proviđenja.

Svo to mnoštvo ideja i različitih shvatanja koje uveliko prožima duh eklekticizma, ukazuje još na nešto: Posejdonije je bio *stoički platoničar*. Taj platonizam se prvenstveno ogledao u tome što Posejdonije nije samo učio o božansko-ognjenoj i pneumatičnoj strukturi sveta, već i o svetskom umu koji je i sveznajuće božanstvo koje sve stavlja u kretanje; isto tako, on je govorio i o svetu ideja i brojeva i vatrenoj pneumi iz kojih nastaju po čitavom svetu ognjene klice svih predmeta koje određuju svaku stvar (i materijalno i smisleno); to su tzv. stoički "spermatički smislovi" (*lógoi spermatikói*). Božanstvo je misleći, vatreni dah koji nema nikakav lik no može se pretvoriti u šta god hoće i sve stvoriti nalik sebi. Ta prvobitna božanska i umna pneuma rastvara se u svetu na delatnu bit i pasivnu materiju. Svetski um je neophodna granica svih mogućih promena i kretanja stvari; to je je vidno i po tome što je svet po Posejdoniju loptastog oblika a što su prirodne moći konačne budući da su maksimum koji se ne može preći. Seneka, kasnije, o tom svetskom umu govori u duhu helenističko-rimske epohe i koncepciju uma povezuje s unutrašnjim potrebama realnog čoveka.

Rečeno je već da sve to odiše eklekticizmom; sam pokušaj da se objedini teorija ideja i brojeva s naturalizmom svetske vatre ukazuje na tendenciju koja će biti dugo prisutna u antičkoj filozofiji, sve dok ne dobije svoj konačan oblik u neoplatonizmu. Ovo učenje vodi tome da platonovske ideje više nisu nešto što je iza svih granica, iza neba, već da one počinju da se konkretno ostvaruju, zato što vatrena pneuma koja iz njih proističe, kao topli dah, nije ništa drugo do čovek (kao i sva priroda). Sekst Empirik upravo to i kazuje: kao što oči da bi videle moraju imati osećaj za svetlo, tako i duša da bi opazila bestelesne forme i

sama mora biti bestelesna; duša je, kaže Posejdonije, tanani dah što se rasejava u atmosferi; tako su stoici razarajući platonovski dualizam duše i tela, svojim shvatanjem o razlivanju pneume pripremali neoplatonističku koncepciju emanacije. Ovde treba reći da postoje i drugi uticaji na Posejdonija a koji dolaze iz pitagorejsko-platonovske tradicije i tu se pre svega misli na njegovo preuzimanje učenja o harmoniji sfera (Timaj) kao i učenja o seobi duše (Fedon).

Posejdonijev platonistički stoicizam nije imao samo teorijsku već i praktičnu i mističku komponentu a to se ogleda u načinu na koji uvodi u filozofiju učenje o demonima i mantiku; demonologija i mantika (veština proricanja) su iskonska svojina grčke religije; novo što čini Posejdonije jeste njihovo uvođenje u oblast filozofije, što ih uzima za predmet filozofskog prosuđivanja kao i za predmet tehničkog treninga; tako je kod Posejdonija demonologija objedinila teleološki pneumatizam vatre, platonističku teoriju ideja i učenje o besmrtnosti duše; demon je vatreno, eterično telo (što je bilo potpuno u skladu sa starom mitologijom); teoriju mantike omogućavalo je shvatanje o svetskoj vatri koja sve prožima i svuda prodire i u najmanje stvari i da je sve sa svim povezano; tako je na osnovu pojedinih stvari bilo moguće suditi o celini i potom o svim drugim pojedinim pojavama; sve pojave na nebu, let ptica, snovi, sve to beše vesnik opštih pojava i osnov svakog gatanja.

Proricanje sudbine bilo je po Posejdoniju moguće i na osnovu stoičkog učenja o sveopštem zakonu i sudbini: ako su sve pojave u prirodi uslovljene nepromenljivim zakonom, sledeći te zakone možemo proricati buduće događaje; tako stare mitološke predstave sad dobijaju naučni karakter. Sav taj materijal o bogovima i demonima Posejdonije je temeljno klasifikovao i nije slučajno što ćemo na takve klasifikacije

naići i u poznom neoplatonizmu. Može se zaključiti da je Posejdonije temeljno stupio na tlo sinteze glavnih dostignuća grčke misli i kulture: mitologije, presokratovaca, Platona, Aristotela, pitagoreizma i stoicizma, a ta sinteza dobiće nakon dva stoleća svoj najviši izraz u neoplatonizmu.

a. c. Rimski, pozni stoicizam

Ako je stoicizam kao tipična helenistička filozofija nastao u Atini na tlu temeljnih misli atičke filozofije, od strane ljudi koji su mahom dolazili sa istoka, i ako je to u svojoj osnovi zapravo eklektičko učenje grčkih epigona, stoicizam će se, budući u svom zenitu u II stoleću n. e. proširiti čitavim Rimskim carstvom pridajući moralnim osećanjima religiozni smer i pretvoriti se u popularnu moralizatorsku filozofiju čiji će predstavnici biti Seneka, Epiktet i Marko Aurelije, Musonije Ruf i Hierokle Stoik. To je period platonističkog stoicizma, vreme kad se u stoicizmu na mesto prosvetiteljske sekularizacije javljaju za Rimsku imperiju karakteristične crte sakralizacije (posebno pod uticajem Posejdonija).

Pozni helenizam, kojem pripada Seneka, jeste daleko više novina u istorijsko-kulturnom no u istorijsko-filozofskom smislu te ga pre svega karakteriše: (a) *moralizam:* smatra se da je sam čovek proizvod umetnosti. Zadržava se i dalje stara stoička teorija mudraca. Čovek je koliko proizvod prirode toliko i proizvod boga koji se malo razlikuje od kosmosa a ovaj je nalik univerzalnoj državi. Onaj ko je shvatio svoje mesto u svetu oseća se građaninom sveta - on je kosmopolit. Tu je teško načiniti razliku između starih i poznih stoika (ideal i jednih i drugih je Herakle /koji je imao težak i naporan život/ i Diogen iz Sinope /koji se takođe proslavio prezirom svega spoljnog i nastojanjem da u sebi obrazuje apsolutnu nepomućenost i mir/); (b) *povećan interes za unutrašnje religiozne doživljaje* jer, budući da

čoveku ostaje samo da se pokorava sudbini, on sada u teškom životu koji živi očekuje neke od darova neba i otud se očekuje iskupljenje; no, da bi se prevladala takva jedna pozicija usmerena samo na subjekt bilo je neophodno okretanje estetici koja neće biti zavisna od ograničenosti subjekta i koja će istaći natčovečanski objektivni princip; bez tog momenta nije moguće razumeti značaj poznog helenizma koji se ogleda upravo u njegovoj estetici. (c) *zanemarivanje logičke problematike* koja je kod ranih stoika zauzimala izuzetno važno mesto a kod poznih prestala da bude jedna od tri filozofske discipline (logika, fizika, etika) /Losev, 307-312/.

Lucije Anej Seneka (4. g. pre n.e. - 65. g. n.e.), sin poznatog retora Marka (?) Aneja Seneke, rođen je u južnoj Španiji, u Kordobi, ali je u mladosti došao u Rim, živeo kod svoje tetke, majčine sestre čiji je muž bio 16 godina prefekt Egipta, tadašnje rimske žitnice, odakle je u Rim stizalo kao danak godišnje oko 7 miliona hektolitara žita. U mladosti je imao bronhijalnu astmu i razmišljao o samoubistvu, ali imao je dobre učitelje, Sotiona iz Aleksandrije (pod čijim je uticajem neko vreme bio vegeterijanac), kinika Demetrija i stoika Atala. U Rimu je ušao u Senat, bio kvestor i blizak dvoru Kaligule; umalo da mu to nije došlo glave, jer ga je ljubomorni Kaligula (zbog jedne sjajne besede u Senatu) hteo pogubiti, ali ga je spasla jedna žena iz Kaliguline blizine koja je ovom rekla da je Seneka bolestan i da će i tako ubrzo umreti. U vreme Klaudija umalo da nije izgubio glavu zbog mlađe sestre upravo ubijenog Gaja Kaligule, ali bio je prognan na Korziku na osam godina. Spasla ga je Agripina Mlađa i vratila na dvor da bi vaspitavao njenog dvanaestogodišnjeg sina Nerona i on je bio ovome vaspitač pet godina. Prvih pet godina vlasti Nerona behu blage (ne računa se ubistvo majke i Britanika). Ovoga puta Seneka glavu nije spasao, izvršio je samoubistvo po presudi Nerona,

u svojoj sedamdesetoj godini života. Samoubistvo je pokušala i njegova druga žena Paulina, dvadeset pet godina mlađa, ali ostala je živa i umrla nakon nekoliko godina bolesti.

Seneka je bio jedan od najčitanijih antičkih filozofa; moralisti su u njegovim delima nalazili visoke moralne principe kojih se čovek treba držati u svakodnevnom životu. Od triju filozofskih disciplina Seneka je najviše pažnje posvetio etici; međutim, sâm Seneka nimalo nije bio primer vrline, već tipičan proizvod svog amoralno vremena: bogateći se na nečastan način, prisvajanjem imovine u nemilost palih bogatih Rimljana pa i Britanika, bio je jedan od najbogatijih ljudi Rimske Imperije; on je primer raskoraka između pogleda na svet i načina života; propovedao je siromaštvo a sam stremio bogatstvu; tog protivrečja između života i dela bio je svestan i sam je o tome pisao u traktatu *O srećnom životu:* "Govore mi da moj život nije u saglasju s mojim učenjem. Navode primere Platona, Epikura i Zenona. Svi filozofi ne govore o tome kako sami žive već kako treba živeti. Ja govorim o vrlini, a ne o sebi i borim se s porocima pa i sa svojim sopstvenim: kad smognem snage živeću kako treba. Kad bih živeo saglasno s mojim učenjem, ko bi bio srećniji od mene, a sad me ne treba prezirati zbog dobre besede i zbog srca punog čistih namera" (XVIII, l). Treba prezirati bogatstvo, ali ne i odricati ga se; najkraći put k bogatstvu je kroz njegovo preziranje, pisao je Seneka.

Seneka je autor mnogih dela, i kao u slučaju Cicerona, pisao je kad nije radio, te je najveći deo njegovih spisa nastao u poslednje tri godine života. Mnogi spisi su izgubljeni, ali ostalo je dovoljno: devet tragedija (u kojima podražava velike grčke tragičare), deset dijaloga (koji se bave filozofskim, etičkim temama), *Prirodna pitanja* (spis u kojem podražava *Prirodnu istoriju* Plinija Starijeg, *Pisma*

Luciliju (124 pisma) i po njima je on i najpopularniji. Seneka je veliki erudita i dobar znalac istorije filozofije; on govori o Pitagori, Heraklitu, Parmenidu, Zenonu, Ksenokratu, Sokratu, Platonu, Speusipu, Aristotelu, Ksenokratu, Teofrastu, Epikuru, Kratetu, Zenonu sa Kriza, Hrizipu, Panetiju, Posejdoniju, Ciceronu. Njegov odnos prema prethodnicima je izbirljiv, više govori o njihovim etičkim učenjima, manje o njihovom shvatanju duše a najmanje o njihovom shvatanju sveta.

Od starih stoika Seneka je preuzeo shvatanje da sve što postoji jeste telesno i da je sve na kraju krajeva vatra a da je i sama čovekova duša telesna; od starih stoika preuzima teleološko i fatalističko učenje o pravatri, čoveku, bogu, sudbini i prirodi, kao i učenje o panpsihizmu; kada je o srednjoj Stoi reč, Seneka je posebno blizak Posejdoniju, njegovom platonizmu (kako u ontologiji, tako i u psihologiji i etici). Od Posejdonija (koji je bio pod velikim uticajem magije i astrologije) Seneka se razlikuje time što ima veću sklonost za unutrašnje doživljavanje; ako Posejdonije spoljašnjem pridaje veći značaj to je stoga što ga vidi kao magiju i astrologiju. Seneka spoljne stvari doživljava duhovno; pritom se njegova pozicija ne može odrediti kao čisti moralizam.

Seneka oštro razlikuje mudrost i filozofiju, s jedne, i znanje, s druge strane. Za razliku od njegovog savremenika, apostola Pavla, koji je filozofiju i znanje video kao mudrost sveta dok je prava mudrost mudrost onoga sveta, Seneka je govorio o mudrosti ovog sveta, o mudrosti koja će čoveka spasti od nesreće u ovom zemnom životu. Znanje čoveka stvara učenijim ali ne i boljim; biti učeniji ne znači biti bolji. Njegova filozofija je primenjena filozofija; znanje može i smetati mudrosti jer zauzima mnogo mesta u glavi a nijedna nauka osim filozofije ne istražuje dobro i zlo; geometrija stoga nije deo filozofije. Slobodna umeća su

znanja, ali ona smetaju mudrosti, od slobodnih umeća istinski je slobodno ono koje daje slobodu; put ka slobodi otkriva samo filozofija. Biti slobodnim, za Seneku, znači biti slobodan od tela; filozofija oslobađa dušu od pritiska tela. Istinski zadatak filozofije je u formiranju ljudskog karaktera.

Seneka u nizu svojih pisama opisuje bespomoćnost i slabost ljudskog bića, njegovo stalno padanje u greh i zlo i nemogućnost da se izbavi iz takvog stanja; to je vodilo jednom shvatanju boga potpuno stranom u antičkoj filozofiji, shvatanju o bogu koji voli, koji je brižni otac i spasitelj. Platonovski demiurg je apstraktna kategorija kao i bogovi Demokrita i Epikura, s tom razlikom što se kod Demokrita i Epikura bogovi sastoje iz atoma vatre i oni su rezultat krajnjeg prirodnofilozofskog uopštavanja. Ni kod Posejdonija tvorački, svetski vatreni um nema nikakve veze s monoteizmom; razume se ni Seneka ne govori o nekom ličnom bogu, on je još uvek paganski filozof i njegova filozofija je panteistička; ali, Seneka je prvi antički mislilac koji oseća ljudsku bespomoćnost, želju za iskupljenjem i spasenjem koje je moguće samo uz božansko milosrđe. Ali, odnoseći se negativno spram mitoloških verovanja i religioznih obreda, ispovedajući filozofsku religiju čistoga uma, nemajući ničeg zajedničkog s religijom božijeg otelotvorenja, patnje zbog greha čitavog sveta, smrti i vaskrsenja tog najvišeg bića – Seneka je bio beskonačno daleko od hrišćanstva i navodna prepiska između njega i apostola Pavla jeste jedna lepa izmišljotina, ali i znak sutona hiljadugodišnje antičke misli i traženja nekog novog filozofskog puta.

Rimsku filozofiju je uopšte odlikovao razvijen osećaj za sintezu, univerzalizam i individualizam koji je vodio do dubokog subjektivizma; Seneka jeste moralista, ali on nije nadnet nad idealom mudrosti, već je duboko zaronio u život; njegov ideal je unutrašnja harmonija duha, zasnovana na

preobražaju prirodnih afekata koja se može dostići samo na putu filozofije kao dara bogova i koja podrazumeva stalnu borbu, razmišljanje o smrti koliko i o životu; na tom putu slabom čoveku je potrebna uteha i podrška; zato je Senekin traktat o utehi možda bio i najpopularniji.

Senekina filozofija sadrži u sebi i mnoge protivurečnosti: tako, kad govori o bogu on kaže kako je bog, s jedne strane, vatra, tj. telo, a s druge, ideja, um, tvoračka moć; bogovi po Seneki ne mogu činiti zlo, ali je svet iskvaren već u svom korenu a čist je bio samo u početku i to kratko vreme; zato je neophodno da svet prođe kroz svetski požar i samo vlaga koja ostane posle tog požara jeste nada za novi život. Seneka obogotvoruje sudbinu i zakone prirode, a onda piše kako se zakoni prirode protežu na svu zemlju, pa i na bogove. Seneka piše i o tome kako su zemljotresi posledica prirodnih zakona a ne božijeg gneva i da bogovi ne mogu menjati materiju, ali s druge strane, zvezde određuju sudbinu čoveka. Mitologiju je Seneka smatrao nemoralnom, ali je opet bio i pristalica mantike nastojeći da proricanjima po blesku munje ili iznutricama životinja da filozofsko objašnjenje.Teorijski, filozofija ga je pozivala na kosmopolitizam i tražila da prezire državne poslove; s druge strane, Seneka je smatrao grehom preziranje domovine i države, smatrajući istovremeno da je zemaljska država samo deo kosmičke države.

Okružen bogatstvom, državnik, vaspitač imperatora, znalac dvorskih intriga, umešan diplomata u časovima kad vlast prelazi iz ruku u ruke, Seneka je isto tako i filozof i retor koji propoveda moral praštanja; osuđuje gnev, poziva smirenju, govori o ljubavi k bližnjem i poziva na milosrđe. Uostalom, on je umro na način kako mu je to nalagala njegova filozofija: mada je postojala zapovest imperatora da izvrši samoubistvo, to samoubistvo je više odgovaralo zapo-

vesti filozofije nego zapovesti imperatora i stoga se i može reći da je Seneka umro kao stoik.

Senekin učenik bio je **Epiktet** (oko 50–oko 135), prvo rob (na šta ukazuje i njegovo ime koje zapravo i nije ime, jer *epíktetos* znači kupljen, stečen) a potom učitelj filozofije u Epiru. Epiktet je rođen u Frigiji (unutrašnji deo Male Azije), u trgovačkom gradu Hieropolisu; mati mu je takođe bila robinja; u Rim je dospeo kao rob Neronovog telohranitelja Epafrodita. U to vreme stoicizam je bio popularan u Rimu i predavanja je držao Musonije Ruf (koji tad još ne beše prognan); Epafrodit i njegov rob su posećivali predavanja: gospodar je zadržao svoju životinjsku narav (u jednom nastupu besa Epiktetu je slomio nogu pa je ovaj ostao hrom), a rob je postao filozof. Epiktet je izgleda stvarno bio hrom, ali postoje dve verzije: po jednoj, koju nalazimo kod Origena (Contra Celsos, VII, 53), kad je gospodar počeo da mu uvrće nogu, Epiktet je rekao: "slomićete je", a kad mu je ovaj slomio nogu, reče: "Zar ne vidite da ste je slomili"; po drugoj verziji, Epiktet je bio hrom zbog reumatizma.

Ne zna se kad je Epiktet postao slobodan; možda ga je otpustio i sam gospodar jer, kome je potreban hrom rob a još i pametan? U svakom slučaju iz Rima je bio prognan 94. godine, zajedno sa svim filozofima, astrolozima i retoričarima. Tada je dospeo u Epir, u Nikopolis (koji je osnovao Oktavijan Avgust nedaleko od mesta Akcija, gde je odneo pobedu nad Markom Antonijem i Kleopatrom 31. godine p.n.e, čime je okončano pola veka građanskog rata u Rimskoj državi). U Nikopolisu je Epiktet otvorio svoju školu; imao je mnogo učenika, bogatih i siromašnih. Sam je vodio kinički način života; od imovine je imao slamni krevet, drvenu klupu, asuru i glinenu lampu (koja je nakon smrti filozofa prodata na aukciji kao relikvija za tri hiljade drahmi /13 kg. srebra/).

Poput Sokrata ni Epiktet ništa nije pisao; moguće je da je bio i nepismen; ali za njega je praksa bila važnija od teorije, lični primer i živa reč behu važniji od pisane reči; za to što je Epiktetovo učenje sačuvano, dugujemo njegovom učeniku Flaviju Arijanu (oko 96-oko 180) koji je u ranoj mladosti posećivao Epiktetova predavanja. Arijan je zabeležio *Besede Epiktetove* u 12 knjiga i na osnovu njih načinio veoma popularan izvod *Priručnik Epiktetov* (od osam knjiga sačuvano nam je četiri). Nisu sačuvane *Besede* kao ni Arijanov *Život Epikteta.*

Ropstvo je ostavilo snažan pečat na Epikteta; on nije bio Spartak. Njegovo pitanje je glasilo: kako u uslovima spoljašnjeg ropstva ostati iznutra, u sebi, slobodan? Epiktet poput Seneke zamenjuje društveno ropstvo moralnim, ali prvi to čini s pozicije roba a drugi s pozivije robovlasnika. Glavni stav Epikteta je da se postojeći poredak stvari ne može izmeniti jer on od nas ne zavisi; moguće je izmeniti samo naš odnos spram postojećeg poretka stvari. *Priručnik* počinje rečima: "Od svih stvari jedne su u našoj vlasti a druge nisu. U našoj vlasti su naša mnenja, težnje našeg srca, naše želje i gađenja, jednom reči, sva naša delovanja. U našoj vlasti nije nam, telo, imanje, ugled, jednom reči, sve ono što nisu naša delovanja"; Epiktet to dalje objašnjava tako što uči da ako se čovek plaši smrti ili bolesti, nikad ne može biti spokojan; ljude ne potresaju stvari već mnenja koja o njima imaju; ne traži da se nešto zbiva kako ti hoćeš, već traži da se ono zbiva kako se zbiva; bolje je umreti od gladi, a biti bez tuge i straha no živeti u spoljnom zadovoljstvu pomućena duha; ko hoće da bude zadovoljan ne treba ni da želi ni da se gnuša od onog što od drugog zavisi... Epiktet život poredi s pozorištem a ljude s glumcima; ako bog želi da igraš bednika, igraj tu ulogu što lepše možeš; možeš biti nepobediv samo ako ne stupaš u borbu u kojoj pobeda ne zavisi od tebe.

Epiktet je bio malo obrazovan čovek; teško da je o naukama išta znao; u svakom slučaju, nije im pridavao značaj; filozofiju je delio, kao što je tada bilo uobičajeno, na fiziku, logiku i etiku; smatrao je da logika treba da služi fizici i etici jer može pomoći da se izbegnu protivrečnosti i druge logičke greške, da se razlikuje istina od zabluda, ali ona ne može da pomogne da se razdvoje istina i laž, jer mnogi ljudi znaju logiku i ipak lažu; nikakva logika ljude ne može odučiti od laganja, niti logika iz života može da odstrani laž; to znači da je bez moralnog vaspitanja logika beskorisna u društvu i da je etika važnija od logike, jer upravo ona uči da ne treba lagati i da je laganje nekorisno.

Kakve koristi čovek ima od toga što je svet satkan od atoma ili homeomerija, od vatre ili zemlje, pita Epiktet; važnije je znati suštinu dobra i zla, veličinu ljubavi, mržnje, zadovoljstva i odvratnosti i koristeći se time organizovati svoj život. Stoga, dovoljna je samo etika; ako i ima neke koristi od znanja fizike, ona je u tome da se svoj život lakše usaglasi sa prirodnim tokom stvari.

Epiktet je racionalist; smatra da je čovekova suština u njegovom umu koji je čestica svetskog, kosmičkog uma i ta suština je od čoveka neodvojiva; oduzeti čoveku razum, znači ubiti ga; čovek nije samo razumno biće, već ima slobodu misli i slobodu volje i to mu niko ne može oduzeti; to je ono što je istinski u njegovoj vlasti (a ne imanje, telo ili slava). Tom svojom pasivnošću, smirenošću, pokornošću i spremnošću da se bez roptanja prihvati realni poredak stvari, stoicizam je imponovao hrišćanstvu i nije slučajno što se u svojim tumačenjima desete glave proroka Isaije Hijeronim poziva na Epikteta.

Treći i poslednji značajni stoički filozof u vreme rane Rimske imperije beše imperator **Marko Aurelije Antonin** (121-180, vladao 160-180). Kako su s Trajanom završena rimska osvajanja njegovi naslednici su imali zadatak da os-

vojeno sačuvaju, da uguše sporadične pobune i učvrste vlast; to prvo čini Hadrijan (vladao 117-138) koji guši ustanak u Judeji (132-5), razara Jerusalim a stanovništvo prodaje u roblje, stvara imperatorski savet od izabranih senatora i pravnika, i obnavlja drevna zdanja u Atini i Tebi (Egipat). Njegov naslednik Antonije Pije (vladao 138-161) produžava tu politiku, razvija vojno-birokratski aparat, guši ustanke u Ahaji i u Palestini, sa severnih granica odbija germanska plemena. U to vreme se menja odnos prema robovima: pošto nema priliva novih robova, jer nema ratova, zabranjuje se ubijanje robova i ubiti roba tada je značilo isto što i ubiti slobodnog čoveka. Godine 161. nakon smrti Antonija vlast preuzimaju dva njegova usvojena sina Lucije Ver i Marko Aurelije, koji, nakon smrti Vera, upravlja Imperijom samostalno. Marko Aurelije je bio energičan vladar; brani Imperiju od Germana i Sarmata na Dunavu; najveća nesreća koja je tada zadesila Imperiju beše epidemija kuge od koje je umro i sam Marko Aurelije.

Nakon smrti, nađeni su zapisi Marka Aurelija koje je on pisao u obliku imaginarnog razgovora sa samim sobom i njihov naziv je *Samome sebi*; Imperator se bavio zapravo autosugestijom; njegovi pogledi na svet su protivrečni: s jedne strane govori o prolaznosti i ništavnosti života, a s druge strane traži da čovek bude aktivan, energičan učesnik u životu. On je osećao prolaznost i kratkoću života kao i smrtnost ljudsku: "Pogledaj iza sebe – tamo je bezmerni ponor vremena, pogledaj napred, tamo je druga bezgraničnost"; pred tom beskonačnošću ništavan je i kratak i dug život; kakva je razlika, pita Aurelije, da li smo proživeli tri dana ili tri života. Svako živi tek trenutak i što se tiče prošlosti i budućnosti, prva je prošla i više je nema a druga je nepoznata i još je nema.

Marko Aurelije govori o ništavnosti svega: ništavan je život svakog koji živi, sva zemlja samo je jedna tačka;

ništavna je i besmrtna slava (koja ostaje samo u nekoliko pokolenja; sve je kratkotrajno i prelazi u mit, i potom u potpuni zaborav. I ja sam govorim o ljudima, kaže Aurelije, koji su u svoje vreme bili okruženi neobičnim oreolom; no šta je slava – samo taština.

Naši potomci neće videti ništa novo; ako je neki čovek došao do četrdesete godine već je video i sve prošlo i sve buduće; odista, iza Marka Aurelija stajala je velika i jednovrsna istorija; Imperator u njoj nije video nikakve kvalitativne promene. Sve je bilo jedno i isto. Zapravo ništa se ne menja. Pogledaj u vreme Vespazijana, kaže Aurelije: ljudi ulaze u brak, odgajaju decu, boluju, umiru, vode ratove, slave, putuju, obrađuju zemlju, sumnjaju, žele i smrt drugih, kritikuju postojeće stanje, vole, dobijaju počasne dužnosti i tron. Šta je ostalo od njihovog života? On je nestao. Pređi u vreme Trajana: sve je isto, smrt i život. Pogledaj i na druge narode: koliko je ljudi umrlo brže no što su dospeli do svog cilja, razloživši se na osnovne elemente.

Reč je o primerima ličnog i istorijskog pesimizma imperatora Marka Aurelija a koje je moguće umnožiti; razočaranje, zamor imperatora, i zamor same Rimske imperije čija budućnost beše krajnje neizvesna. Marko Aurelije nije znao da će mu naslednika, njegovog sina Komoda, ubiti i da će se sa smrću Komoda završiti dinastija Antonina. Ali, tome je delom kriv i sam Marko Aurelije: on je prvi koji je za naslednika u Rimskoj imperiji (na nagovor svoje žene) naznačio svog sina (koji je imao razumevanje samo za konje, ali ne i za Imperiju), a ne najboljeg iz svoje okoline, što je do njega bilo pravilo. Stoga, nije nimalo slučajno što je Renan jednu svoju knjigu naslovio *Marko Aurelije i kraj antičkog sveta.* Antički svet se upravo završio u to doba; *smutnoe vremja* (kako lep izraz!) stvorilo je tada Plotina. Dioklecijan je pokušao da sastavi delove Imperije u celinu, ali to je već bila sasvim druga Imperija. Principat je

bio zamenjen dominatom i to već beše otvoren vid istočnjačkog despotizma. Nakon toga Rimska imperija prihvatiće hrišćansto i počeće nova epoha koja će biti simbol definitivnog sumraka antičke kulture.

a. d. Grčko-rimski stoicizam

Ovaj četvrti period stoicizma vremenski se razvija paralelno s trećim periodom i tu spadaju eklektički platonisti i pitagorejci I-II v.n.e. koji su se takođe nalazili pod velikim uticajem Posejdonija; tu treba ubrojati Filona Aleksandrijskog, razne uticaje gnostičara, autore pseudo-pitagorejskih Zlatnih stihova, Hierokla Aleksandrijskog koji je za te stihove napisao komentare. U to vreme se stoicizam potiskuje iz etike (Antioh iz Askalonska), logike (Gaj), psihologije (Amonije Sakas), prve filozofije (Plotin); sve to kazuje kako stoicizam evolura u smeru neoplatonizma da bi se rastvorio u platonsko-aristotelovskoj dijalektičkoj sintezi ovog poslednjeg velikog filozofskog sistema antike.

Epikureizam

Na prvi pogled nema ničeg što bi bilo tako međusobno suprotstavljeno kao što su to stoicizam i epikureizam. S jedne strane je fatalizam, a s druge filozofija zadovoljstva; kao što se kinički pogled na svet razvija dalje u okviru stoičke filozofije, tako se kirenska shvatanju razvijaju u epikurejstvu. Naspram eklektičke rasplinutosti prisutne u stoicizmu, epikurejstvo, kako ga je utemeljio Epikur, predstavlja daleko više zaokruženu filozofiju života koju su nastavljači relativno malo izmenili, te mimo Epikura druge predstavnike ove škole i ne treba navoditi, a što ne znači da kao književne predstavnike ne možemo pomenuti Metrodora iz Lampsaka, Zenona iz Sidona, Filodema iz Gadare,

Ciceronovog učitelja Fedra, kao i rimskog pesnika Tita Lukrecija Kara.

Epikur (342/1-270), iako mu je otac bio Atinjanin, rođen je na Samosu i premda je odrastao u siromašnoj porodici, slušao je platonovca Pamfilija a zatim je na Teosu slušao Demokritovog učenika Nausifana. Sa osamnaest godina došao je u Atinu zbog vojne službe a potom se posvetio proučavanju filozofije u Kolofonu. Oko 310. predavao je filozofiju u Mitileni, ali je ubrzo prešao u Lampsak da bi se 307/6. preselio u Atinu gde je osnovao svoju školu. Čitao je Demokrita ali nije imao temeljno naučno obrazovanje; njegovo učenje, budući da je bilo u duhu vremena, bilo je jasno i popularno kod običnog sveta; premda je mnogo pisao (pominje se oko 300 njegovih radova), sačuvano je relativno malo njegovih spisa. Epikurovo učenje o zadovoljstvu već je u stara vremena izazivalo nesporazume pa je i on često prikazivan kao poročan čovek. Ima svedočanstava da je bio veoma skroman, umeren.

Epikur nije posebno bio zainteresovan za dijalektiku ili logiku; jedino je poklanjao pažnju onom delu logike koji se bavi kriterijumima istine; zanimao se za dijalektiku u onoj meri koliko je bila povezana s fizikom a fizika ga je interesovala samo ukoliko je bila relevantna za etiku. Epikur se usredsredio na etiku više no što su to činili stoici; omalovažavao je čisto teorijska istraživanja, govorio da je matematika beskorisna, jer nema veze se naučnim vođenjem života; zamerao je matematici i to što nju ne potkrepljuje čulno saznanje, jer u stvarnom svetu se nigde ne mogu naći geometrijske tačke, duži i površi; za epikurejce je čulno saznanje temelj čitavog saznanja a kriterijum istine opažanje kojim stižemo do onog što je jasno i očevidno; drugi kriterijum pruža tzv. pretpostavke poimanja; reč je o slikama pamćenja; naime, pošto smo već

opazili neki predmet (recimo, čoveka) njegova slika nastaje u pamćenju čim pomenemo reč *čovek*. Njegove pojmovne pretpostavke uvek su istinite, a pitanje istinitosti ili lažnosti javlja se tek kad počnemo da stvaramo mnjenja ili sudove.

Postoji i treći kriterijum istinosti, to su osećanja /*páthe*/ i ona su kriterijum našeg ponašanja; to znači da je osećanje zadovoljstva kriterijum onog što treba da izaberemo, dok osećanje bola pokazuje šta bi trebalo da izbegnemo; zato je Epikur mogao reći da "merila istine jesu opažaji, prethodna poimanja i osećanja".

Epikurov izbor fizikalne teorije bio je određen praktičnom svrhom, svrhom oslobađanja čoveka od straha, od bogova i života nakon smrti; on je smatrao da se uklanjanjem tog straha može obezbediti duševni mir; iako nije poricao postojanje bogova, želeo je da pokaže da se oni ne upliću u ljudske poslove i da čovek ne treba da gubi vreme u molitvama i praznovericama; odbacujući besmrtnost Epikur je verovao da će čoveka osloboditi straha od smrti: smrt je za nas *ništa*: ono što se rastvara ne oseća se, a ono bez oseta za nas je ništa; iz *ničega* ne nastaje *ništa*; ako bi to što nestaje propalo u nebivstvujuće, onda bi se i sve stvari uništile, pošto ono u što se sve stvari rastvaraju – nebivstvujuće.

Da bi mogao da objasni poreklo sveta Epikur je morao da dopusti sudaranje atoma; istovremeno, on je morao da da i neko objašnjenje ljudske slobode; prvi je postulirao slobodu atoma, tj. mogućnost atoma da u nekom trenutku skrene sa svoga puta; treba imati u vidu da je grčka reč *atomos* prevedena na latinski jezik s izrazom *individuum* i da je to značilo da svaki individuum ima slobodu što su, pod uticajem K. Marksa i njegove doktorske disertacije *O razlici između Demokritove i Epikurove filozofije prirode,* pravilno shvatili mladohegelovci: sloboda je ugrađena u čoveka; on je

po prirodi slobodan. Epikur je, kao i kirenjani, zadovoljstvo video svrhom života; svako biće teži zadovoljstvu a u zadovoljstvu se sastoji sreća; zato je zadovoljstvo početak i kraj blaženog življenja. Postavlja se pitanje šta je Epikur mislio pod zadovoljstvom kad ga uzima za svrhu života. Kao prvo, Epikur ne misli na trenutno zadovoljstvo (već na zadovoljstvo koje traje kroz čitav vek) i kao drugo, za Epikura se zadovoljstvo sastoji pre u odsustvu bola nego u pozitivnim zadovoljstvima.

Osnovni cilj filozofije Epikur vidi u iznalaženju sredstava za postizanje ličnog blaženstva; nauka i vrlina nemaju vrednost sami po sebi već samo kao neophodna sredstva za postizanje zadovoljstva koje je prirodni cilj svakog htenja. Zadovoljstvo ne obuhvata samo pozitivna zadovoljstva, već i odsustvo patnje koje je povezano sa stanjem potpunog spokojstva kao rezultata zadovoljenja svih potreba; zadovoljenje potreba pruža zadovoljstvo, ali savršeno blaženstvo treba tražiti samo u odsustvu potreba i sadržano je u zdravlju tela i spokojstvu duše, u nepomućenosti duha (*ataraxía*).

Nedostatak naučnog obrazovanja ogleda se kod Epikura u nedovoljnoj snazi njegove argumentacije; to se pokazuje i u njegovom odbacivanju čisto teorijskih znanja: Epikur ne razume značaj znanja koja ne donose neposrednu korist, pa su mu matematika, istorija i specijalna istraživanja prirode strani; zato učenje o zadovoljstvima koje naziva etikom čini svu njegovu filozofiju; fizika se tu javlja samo kao dopuna etike.

Mnogo teškoća proizašlo je iz toga šta Epikur misli pod zadovoljstvom (*hedoné*); šta je zadovoljstvo to se u svakom pojedinom slučaju određuje osećajem (páthos); uporedo s tim treba da postoji i ocena raznih zadovoljstava pri čemu moraju biti uzete u obzir i njihove posledice; do prave ocene moguće je doći samo razumom (*phrónesis*) što je i osnovna

vrlina mudraca koja se s obzirom na pojedine ocene razvija u pojedine vrline.

Osnovni princip epikureizma je potpuno suprotan stoicizmu; ako je tamo istican razum usaglašen s prirodom i ako se tamo dolazi do zadovoljstva koje proističe iz zadovoljstva razumnom svrhovitošću, ovde zadovoljstvo dolazi od zadovoljstva njim samim. Zadovoljstvo (*hédone*) je, kazuju epikurejci, svrha (*télos*) svega živog; dokaz tome je što svako živo biće od samog početka teži zadovoljstvu i izbegava patnju. Nikakvim rasuđivanjem se ne može doći do toga šta je sreća. Do toga se dolazi neposredno. Zadovoljstvo je početak i kraj blaženog života. Ono je prva i prirodna sreća.

Pored čulnih, epikurejci razlikuju i duhovna zadovoljstva. U spisu *O svrsi* Epikur kaže: "Ja ne znam šta bih sebi mogao da predstavim kao sreću ako bih se odrekao jela i pića, ako bih se odrekao ljubavnih uživanja i ako ne bih sa prijateljima slušao muziku i gledao lepa dela umetnosti" (D. Laert., X 6). U jednom drugom fragmentu se kaže da počelo i koren svake sreće jeste zadovoljstvo želuca, a Metrodor će reći da razum ako sledi prirodu, ima svoj izvor u želucu.

Ovo je potpuno suprotno stoicima, Sokratu i Platonu. Sokrat je za najviše zadovoljstvo smatrao opšte zadovoljstvo zato što je njegov princip razum a razum uvek proishodi iz opšteg. Epikur za princip uzima čulnost, pojedinačno; zato opštost ne vidi sa stanovišta razuma već sa stanovišta čiste čulne neophodnosti. Za Epikura najopštije je ono bez čega nema živih bića. Može se bez umetničkog uživanja, bez lepih polnih užitaka, ali se ne može bez želuca. Zato su želudačna osećanja najopštija, neophodna i osnovna.

Ali, Epikur se razlikuje od Aristipa koji je tvrdio da je samo sadašnjost naša i koga nije interesovalo kako će se uživanje završiti; Aristipa interesuje uživanje kao takvo i

zato može da kaže: šta će biti - to će biti! Epikur hoće postojano blaženstvo; zato nije reč o bilo kakvim, već o određenim uživanjima; Epikur ukazuje na to što za nekim zadovoljstvima sledi patnja, a za nekim patnjama zadovoljstvo. Mada je svako zadovoljstvo po svojoj prirodi dobro, i nikakvo zadovoljstvo nije loše (D. Laert., X, 129, 141), ima zadovoljstava koja nemaju za rezultat unutrašnje blaženstvo. S druge strane, iako je svaka nesreća zlo, ima i nesreća koje ne treba izbegavati po svaku cenu (X, 129). U drugo vreme koristimo se srećom kao nesrećom i nesrećom kao srećom (X, 130).

Zato u mnoštvu naslađivanja treba da nas rukovodi sveukupna mera stvari i odvagivanje korisnog i beskorisnog. Onaj ko uživa - mudar je u svom uživanju. Mudrost nas priprema za blaženi život, da živimo kao bog među ljudima; u njoj je sve odmereno i promišljeno, razdeljeno i uravnoteženo.

Princip epikurejske logike, etike i estetike je čulnost i uživanje, ali ne stihijno strukturno uređeno uživanje. Nije tu reč o golom čulnom uživanju. Kod starih epikurejaca nije reč o ogoljenom senzualizmu (kakav bismo mogli naći kod Aristipa). Blaženstvo koje dolazi iz uravnoteženih uživanja mora biti opšte dostupno. Isključuje se ono do kog se dolazi u posebnim uslovima. Epikur isključuje bogatstvo, raskoš, počasti, vlast. Sve su to stvari do kojih se dolazi s velikim naporom. Epikur razlikuje tri vrste želja: (a) prirodne i neophodne (one koje oslobađaju od nesreće - piti vodu kad si žedan), (b) prirodne i one koje nisu neophodne (one želje koje mogu biti odstranjene bez veće nesreće - skupe posude) i (c) želje koje nisu prirodne i nisu neophodne (ovenčavanje i primanje statua). Mudrac treba da kultiviše samo prvu grupu želja.

Postojana zadovoljstva za kojima mudrac teži jesu spokoj duše i odsustvo bola; izbavljeni od bola mi se

radujemo oslobođenju od svakog tereta. Tako se pokazuje da princip epikurejstva nije uživanje po sebi već nemi spokoj i duševni mir kada je nakon zadovoljenja organskih potreba nastupilo potpuno otsustvo strasti i tereta.

Fizika za Epikura ima izuzetan značaj kad je reč o njenoj primeni; ona treba da utemelji njegovo učenje o prirodi, njegov hedonizam. Epikur nastoji da usaglašavajući fizičko i kosmološko učenje oslobodi od vere u čuda i vere u fatalnost prirodnih zakona. Ovo poslednje mnogi su tumačili kao Epikurovu kritiku božanskog proviđenja, no Epikur jasno kaže da bi bilo bolje prihvatiti mitove o bogovima nego sebe učiniti robom nužnosti fizičara (D. Laert., X 134). Pod *fizičarima* Epikur ovde misli na Demokrita.

Epikureizam je filozofija slobodnog individuuma; on hoće da oslobodi čoveka od vlasti kako bogova tako i prirodnih zakona; to ne znači da ne treba da postoje bogovi ili zakoni prirode, već da čovekova sloboda ne bude njima sputana i ugrožena. Za razliku od Demokrita Epikur govori o deklinaciji atoma, o mogućnosti njihovog skretanja s putanje i ovo odstupanje s puta on misli analogno s našim unutrašnjim voljnim iskustvom.

Ovde se epikurejstvo bazira isključivo na unutrašnjem iskustvu. Ako to imamo u vidu, neće nas iznenaditi što u Epikuru prepoznajemo prethodnika spiritualista XIX stoleća kakav je bio i Men de Biran. Interesantno je da epikurejska argumentacija počiva na pozitivističkom zakonu da ničeg nema bez uzroka. Stvarima (atomima) je svojstvena *libera voluntas* (slobodna volja) koja i određuje svoje "neprimetno odstupanje" koje se ni vremenom ni prostorom ne može objasniti. Tim učenjem Epikur hoće da se izbavi od fatalizma. On opovrgava fizički determinizam i istovremeno ne pada pod vlast čudesnog. Epikurejstvo tako očovečuje svet, odnosno čini ga imanentnim ljudskom

subjektu, omogućuje da subjekt može sameriti svet (i to je specifičnost čitave helenističke filozofije).

Takav imanentizam bivstvovanja omogućuje Epikuru da razreši problem ljudskog oslobođenja. Slučaj i sudbina nemaju vlast nad čovekom. Epikurejac uvek može ući u sebe, u svoj vrt i predati se sopstvenom uživanju. Posebno nije strašna smrt. "Nema ničeg strašnog u životu za onog ko je intimno shvatio da nema ničeg strašnog u gubitku života" (D. Laert, X 125). Za mudraca nisu strašni ni život ni smrt (Kada mi postojimo, nema smrti, kada nje ima nema nas. Smrti nema ni za žive ni za mrtve; za one koji su živi smrt još ne postoji, a kad ona postoji oni više ne postoje (D. Laert., X 125; Lukrecije, III 970-977).

Ako nas plaši smrt to je zbog čistog mnenja jer smrt je samo razlaganje atoma i naše potpuno uništenje. Budućnost nam ne pripada i nemamo pravo da je prisvajamo. Besmrtnosti nema, a da je ima od nje ne bismo dobili nikakvog dobra. Večnost ništa ne doprinosi uživanju, već ga samo ostavlja takvim kakvo ono jeste. Ako se razumom može izmeriti zadovoljstvo to neograničeno vreme sadrži zadovoljstva koliko i ograničeno (X, 45). Mudrac je besmrtan. Sva zadovoljstva za njega su jednaka - život i jeste najveći užitak, takav kakav jeste - s početkom i krajem. Šta se može poželeti ako je život konačan? Kod Lukrecija priroda kori čoveka zbog njegove večne žudnje za životom (III 933-949). Manji ili duži život - to nema nikakvog značaja.

Još jedna ideja je rezultat njegove fizike: to je njegovo učenje o bogovima. Svet se sastoji od atoma koji se kreću zahvaljujući svojoj težini kao i volji koja je u njih ugrađena; svet večno postoji tako što nastaje spajanjem i nestaje rastavljanjem atoma i za to nije potrebno nikakvo učešće bogova. Drugi argument u korist nedelanja bogova je - prisustvo zla u svetu. Epikurova argumentacija (po

Laktanciju) je sledeća: Bog ili hoće da uništi zlo a ne može, ili može a neće, ili neće i ne može, ili hoće i može. Ako može a neće - on je zavidljiv, što je daleko od boga. Ako hoće i ne može - on je nemoćan, a to ne odgovara bogu. Ako neće i ne može - on je zavidljiv i nemoćan. Ako hoće i može, što jedino i priliči bogu, onda otkud zlo u svetu i zašto ga bog ne uništava (frg. 374 Us; 11, V/207). Laktancije na to odgovara da je to stoga što se bogovi ni oko čega ne brinu i da je Epikur došao do tog saznanja. Na taj način jednom za svagda je odbačen uticaj bogova ali time nije negirano i njihovo postojanje (odnosno bivstvovanje).

Budući da ne obmanjuju čula, već razum, dovoljno je da nam se bogovi jave i u snu pa da to bude dovoljan dokaz o njihovom postojanju. Bogovi su realnost, makar i ne bili takvi kakvima ih ljudi prikazuju; oni su blaženi kao što ljudi veruju. Bogovi su sastavljeni od atoma, imaju telo, no ti atomi su vatrene prirode kakva ne postoji na zemlji; to je moguće u prostoru među svetovima. Njih je beskonačno mnogo, no oni su zadubljeni samo u sebe. Njihov lik je ljudski, jedu i piju da bi održali svoj atomski sastav (po Filodemu, oni govore grčki ili slično tom jeziku), no oni su blaženi i besmrtni; njihovo blaženstvo je apsolutno beskorisno kako u odnosu na njih same tako i u odnosu na kosmos, ali i na sve ljude.

Epikurova teorija o prirodi bogova je teorija o apsolutnoj irelevantnosti; isto tako je i estetika apsolutno beskorisna, apsolutno irelevanta i apsolutno samodovoljna (X, 78, 80). Negiranjem delovanja bogova na svet Epikur negira i potrebu molitve; ako je reč o poštovanju bogova, onda se to čini ne da bi se od bogova nešto dobilo, već prvenstveno zbog beskorisnog čisto estetskog opštenja s njima kao s višim bićima. U svakom slučaju mudrac pred bogovima treba da savije kolena (fr. 12, Us.).

Kažu da je neko, ugledavši u hramu Epikura kako kleči, uskliknuo rekavši kako nikad nije tako dobro dotad shvatio svu veličinu Zevsa. Epikur je poštovao bogove. I to treba nazivati antičkom estetikom. Mudrac ne sastavlja poeme, već ih tvori svojim životom (D. Laert., X 121). Sam mudrac je najlepša umetnička pesma. I u toj pesmi mora biti lepa umetnička forma. Uzdizanje epikurejskog mudraca prema veselim blaženim bogovima to je oblik epikurejskog samo-uživanja. Epikur dopušta čulna uživanja u njihovoj postojanoj punoći, monotoniji. On misli na uživanja koja ništa spoljašnje ne narušava; tada čovek postaje božanski i samo božanstvo bi mu moglo pozavideti. Kao što se u čulnoj oblasti uživanje povećava time što nema straha od smrti, tako ovde u duhovnoj oblasti uživanje se uvećava ukidanjem svakog šarenila i nadraživanja. To znači da *katastema* postaje religiozna svest, a epikurizam je ništa drugo do antička religija u obliku imanentnog individualizma.

b. a. Filodem

Filodem, filozof-epikurejac i pesnik, rođen je u Gadari (Palestina) 110. pre n.e. U mladosti je učio u Atini kod epikurejca Zenona Sidonskog (čija je predavanja 79-78. posećivao i Ciceron). Zenon je bio dobar pisac i razvio je u Filodemu ljubav prema poeziji. Od Zenona je Filodem usvojio pogled na epideiktičku retoriku kao na umetnost zbog čega je kao učenik Zenona bio napadan od rodoske retoričke škole; 58. godine pre n.e. sprijateljio se sa konzulom Kalpurnijem Pizonom koji mu je poklonio vilu u Herkulanumu (gde su u XIX st. nađeni fragmenti spisa ovog filozofa; o shvatanjima Filodema može se govoriti ponajviše posredno jer on kritikuje

prvenstveno stoičke filozofe Neoptolema, Aristona sa Hiosa i Krateta Pergamskog). Sigurno je da je Vergilije neko vreme u Napulju posećivao Filodemovu školu gde se negovala ozbiljna filozofija i laka poezija.

Filodem se kritički odnosi prema stoicima kod kojih se u prvom planu nalazi razum usaglašen s prirodom. Stoički mudrac dobija satisfakciju od razumne svrhovitosti, a ne od zadovoljstva izazvanog elementarnim životnim procesima. Po epikurejcima, videli smo, umetnost je put koji se ostvaruje radi životne koristi i zato se umetnost ne može porediti s prirodom; svako živo biće, prirodno i nezavisno od rasuđivanja, nastoji da izbegne nesreću. Samo priroda može prosuditi o tome šta služi prirodnoj svrsi (i obratno); u Poslanici Menoikiju Epikur piše da je "zadovoljstvo naše prvo i zajedničko s nama rođeno dobro, ono služi kao polazna tačka za celokupno biranje i odbijanje. O zadovoljstvu vodimo računa zato što nam ono služi kao merilo u prosuđivanju svih dobara. I baš zbog toga što je zadovoljstvo prvo i nama prorođeno dobro, mi ne donosimo na prečac odluku o eventualnom uživanju. Dosta često se dešava da se odreknemo naslada ako one kao posledicu donose neku neprijatnost. Mi, štaviše, često dajemo prednost bolovima ispred zadovoljstva, kad posle dugotrajnih muka dolazi toliko veće zadovoljstvo. Prema tome, svako zadovoljstvo je dobro jer je s nama po prirodi srodno; ali ne predstavlja svako zadovoljstvo ujedno i predmet našeg izbora, kao što je bol zlo, ali mi jednostavno ne izbegavamo svaki bol" (D. Laert., X, 129).

Tit Lukrecije Kar (95. pre n. e.- 51. n.e.) je treći filozof koji posle Demokrita i Epikura obnavlja antički atomizam; Lukrecije nije mnogo originalan i njegova poema na latinskom jeziku *De rerum natura* je (kažu /?/) najveći spomenik filozofije materije (napisan možda (?) u vreme koje se ovde navodi); jer, ništa se ne zna o Lukreciju kao čoveku

sem da je izvršio samoubistvo kad je imao 44 godine (istina, to bi bilo bliže stoičkoj no epikurejskoj filozofiji). Postoje i razne spletke: Tertulijan je govorio da je Lukrecije sebe oslepeo da ne bi žene gledao bez požude i da bi se se mogao prepustiti nauci; isto tako, govorilo se kako je Lukrecije poludeo od ljubavnog napitka. Za mnoge njegov spis i dalje ostaje važan izvor za izučavanje epikureizma.

Skepticizam

Skeptička škola, čiji je osnivač **Piron iz Elide** (365/60-275/70) koji je verovatno bio upoznat s učenjem elidsko-megarske škole, bila je osnovana još pre stoičke i epikurejske; ova škola je bliska epikurejskoj svojim praktičnim namerama, no cilj života ona ne nalazi uz pomoć nekog konkretnog naučnog ubeđenja, već suprotno tome – odbacivanjem svakog ubeđenja.

Piron je govorio da ništa nije lepo niti ružno, pravedno ili nepravedno. Slično tome, da ništa u stvari ne postoji, nego da ljudskim postupcima upravljaju navike i međusobni sporazum; jer nijedna stvar nije u većoj meri ovo ili ono. I u svom životu Piron se pridržavao tog shvatanja; ničemu se nije sklanjao s puta, ničega se nije čuvao, prema svemu je pokazivao savršenu ravnodušnost (...) i ništa nije ostavljao čulima da o tome donesu odluku.

Jednom su Pirona zatekli kako sam sa sobom razgovara, i kad su ga pitali za razlog, on je odgovorio da se vežba da bude druželjubiv. U naučnim raspravama ga niko nije omalovažavao, jer je uvek bio spreman da govori i da daje odgovore. Govorio je da u svom duševnom raspoloženju treba da sledimo Pirona, ali u načinu govora – sebe same. Često bi napomenuo da se Epikur, koji se veoma divio Pironovom načinu života, redovno kod njega raspitivao o Pironu. Pironovo rodno mesto ga je u toj meri poštovalo da su ga postavili za vrhovnog sveštenika i zbog njega doneli

odluku da nijedan filozof ne treba da plaća porez (D. Lart., IX, 11, 60-65).

Smatra se da je Piron zajedno s Anaksarhom (učenikom Metrodora ili Diogena) učestvovao u Aleksandrovim pohodima na Istok; u antičko vreme se smatralo da je Piron bio u dodiru s indijskim gimnosofistima (ako je Aleksandar uopšte dospeo do Indije, jer u kulturi Indije tragova o tome nema, pa se čini da je indijska kultura mnogo mlađa no što se to obično prikazuje); gimnosofisti su bili članovi šamanske sekte za koju je bilo karakteristično odbacivanje svih mogućih autoriteta. Vrativši se u domovinu, gde nije bio mnogo uvažavan i živeći veoma bedno, Piron je osnovao sopstvenu školu koja nije imala neki veći uticaj. Mada je umro u dubokoj starosti, nije ostavio nikakvih spisa tako da o njemu znamo iz dela njegovog učenika **Timona iz Fliunta** (361-241) koji je kasnije živeo u Atini i poživeo takođe 90 godina.

Da bismo srećno živeli, po mišljenju Timona, treba razjasniti tri stvari: kakva su svojstva stvari, kako treba da se odnosimo prema njima i kakvu korist može nam doneti taj odnos k stvarima. Na prva dva pitanja moguće je odgovoriti da su nam svojstva stvari potpuno nepoznata jer nam opažaji pokazuju ne kakve stvari jesu već kakvima nam se čine, a naša su mnjenja potpuno subjektivna; zato ne možemo ništa tvrditi i nemamo pravo govoriti *to je – to*, već uvek treba reći *to mi se čini takvim;* na taj način uzdržavanje od suda je jedini pravilan odnos prema stvarima. Ali, ako se budemo držali tog stava, posledica toga biće ataraksija ili apatija. Ako neko odustaje da nešto zna o svojstvima stvari, ne može jednoj stvari da pripiše veću vrednost nego drugoj; on ne može da misli da je nešto samo po sebi loše ili dobro a da pritom izvodi pojmove pozivajući se na navike, običaje ili zakone; on će biti ravnodušan prema svemu drugom i težiće samo dobrom

duševnom raspoloženju ili vrlini, a zajedno s duhovnim mirom postići će i blaženstvo. Ukoliko je prinuđen da deluje, držaće se verovatnoće, prirode ili tradicije.

Ovim skeptičkim putem poći će Platonova akademija kad na njeno čelo dođe Kratetov naslednik **Arkesilaj iz Eolije** (315/14-241/40); taj nastupajući period poznat je kao nova, ili srednja Akademija; o Arkesilajevom učenju se malo zna jer takođe ništa nije pisao pa su već u antičko vreme njegovo učenje znali iz treće ruke; on je, kako kazuje Ciceron, odbacivao mogućnost da se bilo šta može spoznati uz pomoć čula ili razuma; glavni predmet njegovih napada bilo je Zenonovo učenje o predstavama; suprotstavljao se učenjem da nema predstava koje bi imale karakter istinitosti, i to je dokazivao mnoštvom različitih argumenata: Arkesilaj je osporavao stoičku fiziku i teologiju: tvrdio je (sledeći Pirona) da nam preostaje samo potpuno uzdržavanje od suđenja (*epochè*). Sâm se toliko držao tog shvatanja da ni taj temeljni princip svog učenja (uzdržavanje od suđenja) nije želeo da obznani. Ali, on nije smatrao da se sa znanjem uništava i mogućnost delovanja, jer predstava dovodi u kretanje volju i tada, kad se to ne smatra znanjem; da bi se delovalo razumno, dovoljno je slediti verovatnoću koja čini najviši kriterijum praktičnog života. Posle Arkesilaja na čelo Akademije došao je Lakid iz Kirene koji je upravu školom još za života predao Teleklu i Evendru a posle njih je došao Hegesija iz Pergama; o svima njima zna se samo toliko da oni slede smer koji je odredio Arkesilaj.

Zato posebni značaj ima Karnead, koji se smatra osnivačem treće ili nove Akademije, Arkesilaj se smatra osnivačem druge ili srednje Akademije, a Filon i Antioh osnivačima četvrte i pete Akademije. **Karnead iz Kirene** (224/2-129/8) došao je na čelo škole verovatno oko 155. godine (kad je bio u Rimu kao član poslanstva koje su

uputili tamo Atinjani) a bio je na tom položaju sve do 137. godine pre n. e. kad je mesto prepustio svom rođaku i imenjaku; i za njega je karakteristično da nije za sobom ostavio pisanih dela; njegovo učenje zabeležili su učenici, pre svega Klitomah iz Kartagine.

Karnead je, kazuje Diogen Laertije, pažljivo pročitao dela stoika, a naročito Hrizipova i, napadajući ih veoma spretno, stekao toliku slavu da je često govorio: "Da nije bilo Hrizipa, ne bi bilo ni mene". Bio je, kazuje Diogen, veoma marljiv, ali u fizičkom pogledu nije bio toliko jak kao u etičkom. (...) Njegova snaga u filozofiji je bila tolika da bi čak i retori napuštali svoje škole i odlazili da ga slušaju.

Nastavnička delatnost Karneada jeste istovremeno i vrhunac akademskog skepticizma; Arkesilaj je, kao što smo videli, svoju kritiku usmerio na stoičke kriterijume istine i nije slučajno što je Karnead u stoicima video svoje glavne protivnike; ali on je istraživao pitanje o mogućnosti znanja u daleko većem obimu, i podvrgao je kritici stavove niza drugih filozofa daleko dublje i detaljnije no njegovi prethodnici i, istovremeno, on je tačnije utvrdio uslove verovatnoće. Pre svega, postavio je principijelno pitanje: da li je znanje uopšte moguće? Smatrao je da može dati negativni odgovor, jer nema nijedne vrste dokazivanja koja nas ne bi obmanjivala, niti neke istinite predstave s kojom ne bi do nerazlikovanja bila identična i neka lažna predstava; iz toga sledi da nema kriterijuma u stoičkom smislu dosegnute predstave.

Odbacivao je mogućnost dokazivanja i to pre svega zato što (a) sama mogućnost mora biti dokaziva a što vodi do *petitio principii,* i (b) premise dokaza i same moraju biti dokazive, i tako dalje do u beskonačnost. On je, takođe, temeljno istražio sadržaje filozofskih sistema i posebno, svestrano osporio stoičku teologiju. Ako stoici dokazuju postojanje boga na osnovu svrhovito struktuiranog sveta,

Karnead je osporavao kako mogućnost takvog zaključivanja, tako i ispravnost njegovih premisa kojima je suprotstavljao činjenicu o mnoštvu zla u svetu. On nije napadao samo pojam boga, već je nastojao da dokaže kako božanstvo ne treba misliti kao živo i razumno biće a da mu se ne pripisuju svojstva i stanja koja protivreče njegovoj večnosti i savršenstvu. Treba pomenuti i Karneadovu kritiku politeizma i njegovu kritiku stoičkih shvatanja o veri i proricanju sa čim je bila povezana i njegova polemika protiv stoičkog determinizma.

Još je veći utisak izazivala Karneadova kritika moralnih shvatanja za šta obrazac behu dve njegove besede u Rimu, jedna u zaštitu pravednosti a druga protiv nje; za tu kritiku Karnead se služio primerima sofista i suprotnošću između pozitivnog i prirodnog prava. O toj kritici nema dovoljno podataka i teško je izložiti iscrpnu sliku Karneadove naučne delatnosti. Opšti rezultat njegovog skeptičkog rasuđivanja svodi se na to da nema apsolutnog znanja i da se treba uzdržavati od svakog suđenja. Mada su već raniji skeptici priznali verovatnoću kao kriterijum našeg delovanja, Karnead je razvijao tu misao i dalje ističući tri stepena verovatnoće, jer što je neko pitanje od većeg značaja za naše blaženstvo tim treba da se trudimo da u njemu dostignemo viši stepen verovatnoće. Među verovatnim predstavama, govorio je Karnead, jedne su verovatne same po sebi, kod drugih se verovatnoća povećava usled verovatnoće svih drugih predstava koje se s njima povezuju, a u trećoj grupi predstava, istraživanje potvrđuje taj utisak verovatnoće relativno u odnosu na sve druge predstave. Drugim rečima: postoje (a) verovatne predstave, (b) verovatne predstave lišene protivrečnosti i (c) verovatne predstave lišene protivrečnosti a koje su proverene.

Na osnovu ovog moglo bi se zaključiti da je Karnead temeljno istraživao svojstva na osnovu kojih može biti vrednovana verovatnoća; to nam ne omogućava da znamo kako je on iz te pozicije razmatrao etička pitanja; najverovatnije će biti da je zastupao staroakademski princip prirodnog života i da je vrlinu nalazio upravo u težnji prirodnom dobru (Celer, § 77-8).

Platonizam

Platonizam između 80. godine pre n.e. i 220. godine n. e. oscilira između dva pola od kojih je jedan peripatetički a drugi stoički; unutar njega se mogu razlikovati dva perioda: dogmatski i eklektički; sve to vreme platoničari su pod velikim pitagorejskim uticajem budući da vlada živo verovanje kako je Platon bio Pitagorin učenik. Ovaj period počinje s **Antiohom iz Askalona** (Palestina). Antioh se rodio 130. pre n. e; detinjstvo i mladost proveo je u rodnom gradu; da bi stekao filozofsko obrazovanje 110. pre n.e. dolazi u Atinu koja je u to vreme još uvek centar svetske filozofije i tu stupa u krug platoničara koje predvodi **Filon iz Larise**. Verovatno je slušao predavanja Panetijevog učenika, vođe stoičke škole Mnesarha, ali ako je verovati Ciceronu, tek nakon što je upoznao Filona. U Akademiji je Antioh iz Askalona proveo dvadesetak godina, da bi 88. pre n. e. kada je Mitridat prognao filozofe iz Atine zajedno s Filonom dospeo u Rim gde se proslavio svojim predavanjima koja su posećivali Kvint Lutacije Katul, Ciceron kao i M. Terencije Varon (116-28. pre n.e). Rimski aristokrata L. Lukul mu je bio prijatelj i kad je ovaj za vreme vladavine Sule postao kvestor u Aziji (87), Antioh je otišao s njim iz Rima kao član njegove administracije. Boraveći u Aleksandriji, oštro se distancira od Filona koji je ostao u Rimu zastupajući tezu da postoji puno saglasje

između Platonovog i njegovog, Filonovog učenja. Antioh je polazio od principijelnog jedinstva učenja Akademije i peripatetičara; ako se ima u vidu oštra kritika Aristotela, to može izgledati čudno; međutim, treba imati u vidu da je Antioh staru Akademiju video drugačije no mi: to viđenje bilo je bliže i istovremno, iskrivljenije; bliže, jer su Antiohu bila dostupna dela Speusipa, Ksenokrata, ezoterički radovi Aristotela, kao i oni Teofrasta, i Polemona, koga je on smatrao poslednjim ortodoksnim vođom Akademije; s druge strane, Antioh je stvari video iskrivljenije jer su mu u drugom planu bila sama Platonova i Aristotelova dela koja su dospela do naših dana.

Sama ideja o jedinstvu škola nije bila nova: Panetije i posle njega Posejdonije težili su sintezi stoicizma i platonizma, preuzimajući mnogo od Platona; Karnead je smatrao da između peripatetičke i stoičke etike nema bitne razlike. Nije stoga neobično da pod uticajem Polemona Antioh zastupa tezu o jedinstvu učenja stare Akademije i Stoe ističući kako sve ispravne stavove Zenon sa Krita preuzima od Platona, a da u onom u čemu se s Platonom ne slaže on samo odstupa od učenja Akademije.

Može se postaviti pitanje da li Antioha možemo smatrati pravim vođom Akademije ako se zna da je nakon pada Atine 88. pre n.e. Akademija bila razorena, da ništa od njene imovine nije ostalo i da se *u fizičkom smislu* o Akademiji može govoriti tek u VI stoleću n.e. Može se reći da je 79. pre n.e. Antioh smatran vodećim predstavnikom platonizma u Atini. Ciceron je posećivao njegova predavanja u gimnaziji Ptolomeja (79-78. pre n.e.) u samom gradu i isticao da drugog predavača prosto nije bilo a biće da je bio privučen Antiohovom rečitošću. Antioh je umro 68. pre n. e. u vreme Lukulovog pohoda na Siriju.

O Antiohovoj filozofiji može se govoriti samo u naznakama, budući da nam njegovi spisi nisu sačuvani; sve

što o njemu znamo nalazimo u nekoliko Ciceronovih radova i to tamo gde se ovaj eksplicitno poziva na Antioha. Ciceron piše kako po Antiohu postoje dva osnovna filozofska problema: kriterijum istinitosti i najviše dobro i da se nijedan čovek ne može smatrati mudracem ako ne zna počela saznanja i granice težnji, tj. ako ne zna odakle početi i čemu težiti.

Antioh se, kao i njegov duhovni prethodnik Polemon, prvenstveno bavio etikom; polazi od toga da svako živo biće voli sebe i da od svog rođenja teži samoodržanju nastojeći da se održi u maksimalno dobrom stanju a u saglasnosti s prirodom. Za razliku od drugih bića čovek taj prvobitni instinkt za samoodržanje može da transformiše u svesni nagon ka onom što je saglasno s prirodom. Budući da sama priroda ne može čoveka izvesti na pravi put njemu je neophodna filozofija kako bi mu otkrila najviše dobro.

Određenje najvišeg dobra jedna je od omiljenih tema antičke filozofije; to je istovremeno tačka u kojoj se Antioh razilazi sa stoicima. Za razliku od Zenona koji je smatrao da se najviše dobro zasniva na vrlini koja se temelji u umu i da se telesna dobra (zdravlje, lepota, bogatstvo) ne mogu smatrati dobrim, po Antiohu, budući da se čovek sastoji od duše i tela i živi u fizičkom svetu, temeljni principi (kako je to tvrdio već Polemon) treba da se odnose na čoveka u celini, a ne samo na zamišljen bestelesni um. To bi moglo značiti da je najviše dobro život u skladu s prirodom, doveden do potpunog savršenstva i snabdeven svim što mu je potrebno.

Moglo bi se zaključiti da Antioh nije bio prvorazredni filozof, čak ni osnivač novog platonizma, budući da je njegova misao preokupirana stoičkom filozofijom. On je značajan jer je Akademiju udaljio od skepticizma Arkesilaja i Karneada (koji su se inspirisali Sokratom) i približio je dogmatizmu

Kada je reč o školi, može se, takođe, reći da je nju vratio u Atinu Antiohov brat Arist, za vreme Antiohovog boravka u Siriji i da je njom upravljao do 50. pre n.e. kada ga je na proputovanju posetio Ciceron. Ne zna se šta je sa školom bilo posle smrti Aristovog naslednika Teomnesta; jedno je izvesno: centar platonizma postala je Aleksandrija gde je oko 76. pre n.e. delovao Heraklit iz Tira.

Iako je Antioh iz Askalona platonizmu dao novi smer kod njega još uvek ne nalazimo i sve motive kojima će se odlikovati platonizam početkom nove ere; pre svega tu se misli na veru u transcendentnost i nematerijalnost boga, u postojanje nematerijalne supstancije, povećan interes za matematiku i posebno za mističku numerologiju. U prvom stoleću pre naše ere jača interes za pitagorejsko učenje, pre svega pod uticajem Aleksandra Polihistora koji je u Rim dospeo kao rob 82. godine pre n.e. da bi, nakon što je u vreme Sule dobio slobodu, predavao sedamdesetih godina u Rimu i napisao knjigu o pitagorejskim simbolima kao i jednu istoriju filozofije.

Izraziti predstavnik ovog novog smera koji se prvenstveno odlikuje eklekticizmom, jeste Aristonov učenik **Eudor iz Aleksandrije**. Sa Eudorom u platonizam ovog perioda ulazi nov momenat – neopitagoreizam. Među njegovim spisima, koji nam nisu sačuvani, isticao se jedan kratki pregled filozofije, posvećen najverovatnije etici i fizici; problematika je bila izložena tematski; Eudor je komentarisao Platonov dijalog *Timaj* i verovatno Aristotelovu *Metafiziku,* a napisao je i spis protiv Aristotelovih *Kategorija.* Eudor pripada onim misliocima koji su nastojali da se vrate onom pitagoreizmu koji je bio karakterističan za platoničare i peripatetičare četvrtog stoleća (Speusip, Ksenokrat, Herakleid Pontski, Aristotel i Aristoksen). On svoje učenje predstavlja kao pitagorejsko na isti način na koji je Antioh iz Askalona svoje učenje identifikovao s

učenjem stare Akademije. U pitagorejstvu tog vremena vladalo je nastojanje da se sva filozofija prikaže kao Pitagorina, a da je Platon samo njegov učenik; Filon će sledeći tu tendenciju otići još korak dalje proglašavajući Mojsija za učitelja Pitagore, kao i svih helenskih filozofa i zakonodavaca, među kojima će biti Hesiod, Heraklit i Likurg.

Eudor, kao i Antioh, filozofiju deli na etiku, fiziku i logiku i time se suprotstavlja stoičkoj podeli (fizika, etika, logika, ili: logika, fizika, etika). Za razliku od stoika koji su kao i Aristotel i predstavnici nove Akademije smatrali da izučavanje treba započeti logičkim vežbama uma, Eudor, na tragu Antioha, smatra da prvo treba rešiti "odakle početi i kuda se ide", pa etika dospeva u prvi plan. Svoje razmatranje etike Eudor započinje pitanjem o svrsi (telos) i odgovara da je svrha u životu u saglasju s vrlinom a što podrazumeva ostvarenje savršenog života. Predmet etike Eudor deli na teoriju (theoria), težnju (horme), praksu (praxis). Premda su težnju i strasti i drugi autori (Posejdonije) posebno razmatrali, etička problematika se i nije mnogo izmenila od vremena Hrizipa a terminologija koju Eudor i Antioh koriste u potpunosti je stoička mada se oni s tim ne bi složili jer su smatrali da je to standardni filozofski jezik.

Bilo bi odviše pojednostavljeno ako bismo **Filona iz Aleksandrije** (15/10. pre n.e-oko 50. godine n.e), čija se aktivnost proteže tokom prve polovine I stoleća, videli samo kao preteču crkvenih otaca; on je koliko svojim radovima u prilog hrišćanstva toliko i razvijanjem filozofije u duhu platonizma jedna od najinteresantnijih literarnih ličnosti čitave helenističke epohe. Poreklom je bio Jevrejin; njegov brat Aleksandar, visoki finansijski činovnik, bio je najbogatiji u Aleksandriji, a nećak Filon prokurator Judeje (46. pre n.e.) da bi u vreme Nerona bio prefekt Egipta. U njegovoj porodici atmosfera je bila kosmopolitska; Filon je

imao dobro obrazovanje ali ne tradicionalno jevrejsko, već helensko. Poznavao je grčku literaturu (Homera, Euripida, Demostena), od filozofa posebno Platona i stoike; njegova proza je na besprekornom grčkom jeziku. Filonom dominira duh platonizma. Njegovo znanje se ne ograničava poznavanjem udžbenika platonizma (kao što će to biti slučaj s učiteljima crkve) već on poznaje originalna Platonova dela.

Kao Jevrejin Filon se nije udaljio od grčke kulture i filozofije, već ih je iskoristio za tumačenje judejskih Svetih spisa, posebno Knjiga Mojsijevih. To je bilo moguće i zbog "nepotpunosti" Filonovog obrazovanja: on nije znao hebrejski jezik u toj meri da bi na njemu mogao čitati tekstove niti je dobro poznavao jevrejske književne tekstove pa se isključivo koristio grčkim prevodom Septuaginte. Stoička (i verovatno, pitagorejska) tumačenja Homera naučila su ga da istina teksta može biti skrivena; stoga je razradio složenu egzegetičku shemu i napisao niz traktata u kojima je tumačio biblijske spise.

Treba imati u vidu da je u to vreme osnovni zadatak hrišćanske filozofije bio u prevođenju dubokih intuicija religioznog odnosa prema svetu na jezik pojmova. Filon je među prvima alegorijski metod tumačenja mitova (koji je već koristio Platon a usavršili ga peripatetičari i stoici) primenio na tumačenje *Starog zaveta;* posebno treba istaći njegov spis *Alegorijski komentar Petoknjižja;* koristeći se alegorijskim metodom nastojao je da uvođenjem grčke filozofije u teologiju stvori svojevrstan filozofski mozaik; tvrdio je da *Biblija* ima (a) bukvalni smisao, koji nije toliko značajan i (b) prenosni smisao, po kome biblijske ličnosti i događaji simbolizuju moralne, duhovne i metafizičke pojmove i istine. Za te šifrovane istine potrebno je posebno stanje duše. Alegorijska interpretacija kao metod čitanja *Biblije* našla je mnogo istomišljenika među crkvenim ocima

i dugo vremena bila je jedna od bitnih osobenosti patristike; alegorijska egzegeza je preovladala.

U pomenuti Filonov filozofski mozaik ušli su i mnogi pojmovi dotad nepoznati u grčkoj filozofiji, kao što je pojam *stvaranja* (*creatio ex nihilo*) kome je on dao prvu sistematsku formulaciju: bog je svet stvorio iz ničega i tek potom dao mu je formu. Isto tako, pre stvaranja fizičkog sveta bog je stvorio inteligibilni kosmos (svet Ideja) kao idealni model i taj "inteligibilni kosmos nije ništa drugo do Logos boga, aktualno oblikujući svet". Tako su platonovske ideje postale određene misli boga, podudarajući se s Logosom, njegovom Rečju.

Filon razlikuje Logos od Boga, i određuje ga kao hipostazu, čak kao "prvorođenog sina nestvorenoga oca", "drugog boga". Ponekad o njemu govori kao o delujućem uzroku, ponekad kao o arhangelu, posredniku između Tvorca i tvorevine, a ponekad kao o čuvaru sveta. Logos kod Filona označava isto tako i fundamentalne vrednosti biblijske Mudrosti, Reči božije, Reči tvorca i stvaraoca. Konačno, Logos u sebi nosi etički smisao Reči, pomoću koje bog usmerava k dobru, "Reč što spasava". U svim tim značenjima Logos označava bestelesnu realnost koja je natčulna i transcendentna. Kako je čulni svet stvoren po uzoru na inteligibilni, tj. saglasno s Logosom i posredstvom njega, imanentni aspekt Logosa jeste u delovanju netelesnog na telesni svet. U tom smisalu, Logos je nešto povezujuće, nešto što zbira i ujedinjuje svet, počelo koje dovodi svet u poredak i koje ga pritom održava.

Kako je bog beskonačan, bezbrojne su manifestacije njegovog delovanja i njih Filon naziva potencijama, napominjući dve osnovne kojima su sve druge potčinjene: (a) potencija kojom Tvorac stvara svet i (b) upravljačka potencija pomoću koje on vlada svetom. Te dve potencije, odnosno ta dva aspekta božanskog, drevna jevrejska

tradicija je označavala imenima Elohim i Jahve - prvo označava silu dobra i stvaranja, a drugo zakonodavnu i kažnjavajuću silu.

Odnos Logosa i dve najviše potencije razrađivao je Filon na razne načine: u nekim tekstovima Logos se javlja kao izvor svih potencija, dok mu je u u drugim tekstovima pripisivana objedinjujuća funkcija.

U antropologiji Filon delimično sledi Platona razdvajajući u čoveku telo i dušu da bi se vremenom došlo i do treće dimenzije koja radikalno menja prirodu i smisao prvih dveju. Saglasno tome, čovek je sazdan od tela, duše (intelekta) i duha (koji dolazi od boga). U toj novoj perspektivi čovekov intelekt je razoriv, jer je zemnog porekla, pa stoga bog mora u njega da udahne silu (potenciju istinskog života) koja je u obliku božijeg duha (*pneûma*).

Duša bi čovekova (kao intelekt) bila ništavna kad bog ne bi u nju udahnuo pneumu, svoj duh. Momenat u kome se čovek spaja s bogom nije duša (kako su to mislili Grci) i njen privilegovani deo nije više intelekt, nego duh koji proističe od boga. Na taj način dobijamo tri dimenzije ljudskoga života: (a) fizičku dimenziju, u kojoj prebiva naše telo, (b) racionalnu dimenziju, u kojoj živi duša-intelekt i (c) božansku dimenziju, u kojoj se uzdižemo ka duhu. Duša, koja je sama po sebi smrtna, može postati besmrtna u onoj meri u kojoj joj bog daruje svoj duh, ukoliko se vraća duhu i živi u njemu. Tako se ruše svi Platonovi dokazi o besmrtnosti duše: duša, po Filonu, može biti besmrtna u onoj meri u kojoj je sposobna da živi u saglasju s duhom.

Ova treća dimenzija bitno određuje i Filonovo etičko učenje. Moral je neodeljiv od vere i religije, mistično se sjedinjuje s bogom u nekom ekstatičnom vidjenju. Na tom putu Filon anticipira "puteve ka bogu" koje će očevi crkve, od Avgustina pa nadalje kanonizovati. Od saznavanja kosmosa treba preći na saznavanje nas samih; bitno je

pritom, da u trenutku transcendiranja, izlazeći van svojih granica, već saznavši sebe, dolazimo do svesti da posedujemo nešto što nije naše i da smo dužni to vratiti onom od koga smo to primili. U tom času bog je s nama i u nama. "Pravi čas susreta tvarnog sa svojim tvorcem zbiva se onda kad tvarno shvata svoju potpunu ništavnost". Veličina duše je u njenoj moći da nadvlada svoju tvarnost, svoje granice, povezujući se samo s netvarnim a životna sreća bila bi u tome da duša u celosti i potpuno bude u bogu, a ne u samoj sebi (Reale/Antiseri, 2/27-30).

Filon je prvi koji je pokušao da sjedini mojsijevstvo i grčku filozofiju i da zaštiti bit nove vere, budući da, po njegovom mišljenju, jedino ona može da zadovolji potrebu naroda za spasenjem; pripadao je grupi hrišćanskih mislilaca koji su nastojali da odbrane novi religiozni pogled na svet a koji su kasnije dobili naziv *apologeti;* njihov cilj, za razliku od gnostika (koji su prvi pokušali da filozofski rekonstruišu hrišćanstvo, pa su ubrzo dospeli iza granica vere), bio je skromniji: oni su hteli da helenizuju Evanđelja i tako filozofski zaštite hrišćanstvo.

Nimalo nije jednostavno razlučiti kod Filona helenske i jevrejske elemente od onog što je njegovo autentično; u svakom slučaju, reč je o pokušaju stvaranja jedne eklektičke sinteze grčke filozofije od presokratovaca do Posejdonija i Filonu savremenog platonizma (koji je pod velikim uticajem stoicizma i pitagoreizma) a s ciljem da se protumače hebrejski sveti spisi.

Nije poznato šta se zbivalo u Atini za vreme Eudema i Filona; veruje se da je Amonije, poreklom iz Egipta, platonističku tradiciju vratio iz Aleksandrije u Atinu i da je vodio Akademiju (tačnije, *neku* platonovsku Akademiju) u Atini 66-67. godine n. e. kada je kod njega počeo da uči filozofiju **Plutarh iz Heroneje** (45-125) kome je tad bilo dvadesetak godina. Sva svedočanstva o Amoniju, koji je bio

uvaženi građanin Atine i čak tri puta biran za stratega, nalazimo kod Plutarha koga ovaj uvodi kao literarni lik u neke od svojih dijaloga, pa i ta svedočenja treba prihvatati s oprezom. U Plutarhovom dijalogu *O slovu E u Delfima* saznajemo da je Amonije cenio matematiku kao sredstvo filozofskog obrazovanja, ali da je ne treba uzimati preozbiljno. Isto tako, moglo bi se reći da su do Plutarha neka persijska verovanja došla preko Amonija.

Plutarh se školovao u Atini, mnogo je putovao, ali je do kraja života ostao veran svom rodnom gradu u kome je imao razne dužnosti; okružen prijateljima i učenicima pred kraj života osnovao je neku vrstu Akademije. Pored uporednih biografija grčkih i rimskih slavnih ličnosti, napisao je i veliki broj teorijskih i polemičkih spisa (protiv stoika i epikurejaca). Mada je bio pod znatnim uticajem aristotelizma, stoicizma kao i pitagorejskog učenja o brojevima, Plutarh je bio platoničar; njegovi filozofski spisi su mahom izgubljeni a razlog tome je što su bili tehničke prirode, orijentisani na školsku polemiku, kao i to što su brzo zastareli kad su se pojavila neoplatonička dela koja su tumačila iste probleme.

Plutarhovo izlaganje etike se udaljava od aleksandrijskih i stoičkih tumačenja i približava peripatetičkim, karakterističnim za Antiohovu školu; kao i svi platoničari posle Eudora, smatrao je da je cilj ljudskog života izjednačavanje s bogom a ne život u skladu s prirodom; njegova pozicija je u osnovi, pod uticajem zoroastrizma, dualistička i taj dualizam će definitivno odbaciti tek Plotin kao i svi potonji neoplatoničari. U Plutarhovoj fizici oseća se uticaj pitagoreizma, posebno kad je reč o tumačenju neodređene dvojine i mistici brojeva, čime se kako sam priznaje, bavio u mladosti. Posebno je interesantno njegovo shvatanje o stvaranju sveta u vremenu i haosnoj zloj duši sveta koja postoji pre večnosti;

usled pomešanosti nerazumne i razumne svetske duše, u kosmosu postoji trajna napetost i ta napetost se odražava u strukturi ljudske duše koju čine dva elementa: razum i osećanja. Zato, po rečima Plutarha, duša nije samo tvorevina boga već u njoj postoji i elemenat zla. Njegovo učenje o zloj duši sveta, što je on video kao otkriće istinskog smisla Platonovog učenja, osim Atika, nije preuzeo niko.

Plutarhov odnos prema Akademiji (ako je u to vreme postojala ikakva Akademija u Atini) ostaje nejasan; činjenica je da Plutarha visoko uvažavaju atinski platoničari; njegov nećak Sekst bio je platoničar i učitelj Marka Aurelija.

U vreme Plutarha i tokom drugog stoleća teško da se može govoriti o nekoj platonističkoj Akademiji, kao školi u pravom značenju te reči; pre bi se moglo reći da postoje neformalni krugovi oko pojedinih ličnosti kao što su Gaj, Numenije, Plutarh ili Atik; to se može reći i stoga što se ni za kog od pomenutih ne pominje da je bio na čelu Akademije, niti da je naslednik Platona (diadochos) a njegova škola Akademija; doduše, već od vremena Antioha iz Askalona nije jasno pravo značenje te reči, te bi možda bolji izraz bio "atinska škola" (Dilon, 2002, 239). Može se s velikom verovatnoćom tvrditi da od vremena Antioha iz Askalona pa do sredine druge polovine drugog stoleća ne postoji neka oficijelna katedra za platonizam koja bi bila izraz platonističke ortodoksije; platonistička tradicija se održava zahvaljujući naporima pojedinih mislilaca i manjim grupama učenika pojedinih filozofa koji su, osnovano ili ne, svoje učenje identifikovali s platonizmom.

To je osnovni razlog što platonizam u to vreme nije bio neko koherentno učenje, već spektar raznovrsnih gledišta, čak bi se moglo reći "dijaloški i stvaralački proces" u okviru kojeg su razni mislioci mogli da se pridržavaju najrazličitijih mnenja, ne ograničavajući se onim krugom problema

koji su razmatrali platoničari i koji se mogu smatrati "školskim" filozofskim problemima. Posledica toga beše širenje granica filozofije, a što je bilo plaćeno žrtvovanjem doktrinalne celovitosti i naučne strogosti.

Tek 176. godine n.e. imperator Marko Aurelije osnovao je u Atini četiri katedre; platonovsku, aristotelovsku, stoičku i epikurejsku; svakom filozofu na čelu neke od ove četiri škole odredio je državno izdržavanje od 10 000 drahmi. Herod Atik je bio zadužen da nađe prve kandidate na ova mesta i oni su potom bili potvrđeni glasanjem "najboljih građana", najverovatnije na Areopagu. Nakon tog vremena vodeći platoničar u Atini bio je na čelu platonovske katedre.

U prvo vreme to je najverovatnije bio **Atik**, čije je poreklo neizvesno; pretpostavlja se da je imao rodbinskih veza sa Herodom Atikom; oštro je napadao peripatetičare, što je moglo biti posledica rivalstva koje je vladalo među školama. On je bio tipični školski filozof za kojeg je platonizam bio religija koje se treba strogo pridržavati, a do tog se zaključka dolazi na osnovu njegove kritike peripatetičara. Zastupajući stav da je svet stvoren u vremenu i prihvatajući da postoji haosna duša sveta, bio je pod uticajem Plutarha, mada ga je taj, strogo peripatetički stav vodio do zaključaka koji su do te mere bili bliski stoicima da bi to sam Plutarh teško prihvatio. Na planu metafizike nastojao je da se vrati izvornom Platonovom učenju.

Za Atikom na čelu "atinske škole" sledi nekoliko filozofa o kojima se malo zna (Harpokration iz Argosa, Sever); učenje nijednog od njih ne bi se moglo uzeti za ortodoksno; njihova dela poznavali su Plotin i Proklo (Severov komentar *Timaja*); karakteristično je da su svi bili protivnici aristotelizma a prihvatali stoicizam i pitagorejstvo to potvrđuje da je naziv "atinska škola" samo opšti pojam a što će važiti i za "školu Gaja" o kome jednako malo znamo;

nešto više zna se o **Albinu** budući da je njegova predavanja Galen slušao u Smirni (149-157). Albin, učenik Gaja, bio je savremenik Kalvena Taura iz Berita (Bejrut) koji je predavao u Atini; autor je dva sačuvana teksta: *Uvod u Platonove dijaloge* i *Udžbenik platonovske filozofije* (Didaskalokos), ranije pripisivan izvesnom Alkinoju, ali se potom pokazalo da je to samo iskvareno ime Albina. Razlikovao je prvog boga, um i dušu i tako utirao put neoplatonističkom razlikovanju jednog, uma i duše; prvi bog je nepokretan, kao kod Aristotela, ali, za razliku od Stagiranina, nije pokretač; on je identičan sa nadnebeskim bogom; on ne dela neposredno već preko uma kao svetskog intelekta. Između boga i sveta smešteni su drugi bogovi – zvezde i ostali rođeni bogovi. Platonske ideje su večne ideje boga i predstavljaju uzore ili primarne uzroke stvari. Albin je zastupao i učenje o postepenom uzdizanju do boga preko raznih stupnjeva lepote (što je pod uticajem Platonove *Gozbe*), dok je učenje o duši sveta pod uticajem *Timaja.* U oblasti psihologije i etike Albin kombinuje platonističko, aristotelovsko i stoičko učenje i on je u tome pravi eklektičar.

U to vreme u Atini, možda kod Kalvena Taura, a možda još verovatnije kod Gaja, učio je filozofiju **Apulej iz Madare**. Mada je najpoznatiji po svojim *Metamorfozama* i *Zlatnom teletu,* među njegovim spisima pominju se i traktati *O Sokratovom demonu* i *O Platonu i njegovom učenju,* kao i prevod Pseudo-Plutarhovog spisa *O nebu.* Apulej je rođen u severnoafričkom gradu Madari 123. godine n.e. a u Kartagini je stekao odlično retorsko obrazovanje da bi oko 150. godine, u potrazi za klasičnim obrazovanjem, koje je u sebe uključivalo i filozofiju, dospeo u Atinu. Tu je izučavao poeziju, geometriju, muziku i dijalektiku. Dobro je poznavao Aristotela, Teofrasta i Eudema

pa se čak bavio i ihtiologijom. Putovao je po Grčkoj, bio na Samosu u Frigiji.

Maksim iz Tira, kao i Apulej, bio je više besednik no filozof; u Rimu je bio u vreme imperatora Komoda (180-191), sina Marka Aurelija. Putovao je po čitavom grčko-rimskom svetu. Sebe je smatrao filozofom čiji je zadatak popularizovanje filozofije sredstvima savremene retorike, kao što je to činio i Apulej; njegove teme su: priroda božanstva, proviđenje, sloboda volje i duha; iako sebe smatra platoničarem, njegovi su spisi pod velikim uticajem stoicizma. Nejasna je njegova metafizika i ne može se utvrditi smer ili škola koju sledi; isto tako ostaje problematično da li mu etika naginje peripatetičkom ili stoičkom krilu u platonizmu. Uz Maksima treba pomenuti i **Celsa** koji je oko 160. godine napisao polemički spis protiv hrišćana *Istinit govor* (Alethes Logos), a na što će nakon 90 godina odgovor napisati Origen. Cels je prvi platoničar koji je obratio pažnju na hrišćane i ako njegovo delo i nije toliko važno po svom sadržaju, ono je važno po načinu na koji se brani tradicionalno platonističko i uopšte grčko ubeđenje da bog mora biti nepromenljiv i nečulan i da kosmos poseduje poredak, a što su hrišćani doveli u pitanje. Cels ne pravi razliku između ortodoksnog hrišćanstva i raznih gnostičkih sekti; on se protivi shvatanju da je moguće vaskesnuće tela, ili da je bog čoveka stvorio po uzoru na sebe, jer ništa ne može biti nalik bogu. Polazeći od platonističkog učenja o najvišem božanstvu Cels odbacuje tezu da bi se bog mogao spojiti s materijom. Po Celsu postoje tri puta da se dospe do boga: sinteza, analiza i analogija. Pomenuti Celsov spis protiv hrišćana, napisan u istom maniru kao Atikov protiv peripatetičara ili Plutarhovi traktati protiv stoika i epikurejaca, znak je da hrišćansko učenje u to vreme dobija na težini i da su filozofi našli za potrebno da na njega reaguju.

Ovaj period završava se s **Klaudijem Galenom** (129-200), lekarem i misliocem koji je slušao predavanja Albina u Smirni i Gaja u Pergamu. Njegovo učenje je eklektičko, budući da su ga u filozofiji najviše interesovale logika i psihologija i to u meri u kojoj su korisne za medicinu. U njegovom kratkom radu *Uvod u logiku* vidan je uticaj peripatetičara, posebno Teofrasta, kao i stoičke logike; kritikuje Hrizipa a prihvata učenje Posejdonija. O psihologiji Galen piše u traktatu *O učenju Hipokrata i Platona* (devet knjiga); prihvata platoničku tročlanu "podelu" duše i kritikuje stoičko učenje o jedinstvu duše i o strastima.

Za to vreme ostaje karakteristično da se znanje ne prenosi pomoću publikovanih traktata već usmenim putem. Platonizmu koji je prihvatio niz stavova peripatetičara i stoika bilo je suđeno da bude dominantan smer poznog helenizma i da ne izgubi na značaju tokom čitavog srednjeg veka.

Neopitagorizam

Diogen iz Laerta piše da je stara pitagorejska škola trajala oko 9 ili 10 pokolenja, oko 200 godina i da se u to prvo vreme pitagorejsko učenje usmeno prenosilo; prvo pismeno izlaganje pitagorejske doktrine vezuje se za Filolaja, savremenika Demokrita i Sokrata, koji se nakon bekstva iz južne Italije nastanio u Beotiji. U to vreme dolazi do zbližavanja pitagorejstva i sokratovsko-platonovskog učenja pa je i sam Platon bio na neki način pitagorejac, a pitagorejsko učenje je dobilo svoj konačni oblik u staroj Akademiji (Speusipovo učenje o dekadi kao umetničkoj ideji za sve što se zbiva u svetu); Arhita iz Tarenta koji je živeo u prvoj polovini IV stoleća pre n. e. bio je i poslednji veliki predstavnik drevnog pitagorejstva koje je zamrlo u

narednih 300 godina budući da o njemu u tom periodu i nema nekih posebnih svedočenja.

Pojava neopitagorejstva vezuje se za obnovitelja pitagorejstva Publija Nigidija Figula koji je u Rimu na prelazu II u I vek pre n.e. bio pretor (58. godine) a umro 45. godine pre n.e. Njegov prijatelj Ciceron ističe da je on u sebi imao pomešane religiozne i naučne interese, da se mnogo bavio matematikom, prirodnim naukama, astrologijom i magijom. Sačuvani fragmenti ništa ne govore o njegovim filozofskim pogledima te je teško odrediti smer u kom je on obnovio pitagorejstvo. Daleko više znamo o **Apoloniju iz Tijane** (I stoleće n.e). Vrhunac njegovog stvaralaštva poklapa se s vremenom Kaligule, Klaudija i Nerona; o njemu pišu Apulej, Lukijan, Dion Kasije, a pominje ga i Origen; svi oni govore o njemu kao filozofu, proroku i čudotvorcu. Apolonije je učio u Tarsu kod Eutidema. Njegovi filozofski pogledi, po svemu sudeći, nisu bili ni osobito originalni ni duboki. Ako se njegovo učenje oslobodi ekscentrične i avanturističke aure, dobija se opštepitagorejska teorija razvodnjena popularnom filozofijom njegovog vremena; od njemu savremenih filozofskih struja bliži su mu kinici no stoici. U pitagorejstvu akcenat ne stavlja na učenje o brojevima već na učenje o seobi duše; prihvata sve postojeće religije; najviše božanstvo za njega je sunce; čovek je božansko biće i vrlinom i mudrošću postaje bog. Kao ideal takvog načina života Apolonije je isticao samoga sebe.

Život Apolonija iz Tijane kao i njegovo učenje teško je rekonstruisati na osnovu njegove "biografije" koju je dva veka kasnije, oko 200. godine, napisao retoričar Flavije Filostrat na zahtev Julije Domne, druge žene imperatora Septimija Severa; taj spis, više filozofski roman no opis stvarnog života Apolonija, doprineo je stvaranju kulta Apolonija. Filostrat je u pisanju ovog dela koristio razne

hrišćanske spise, evanđelja, Dela apostolska i Žitija svetih, i to najverovatnije da bi se suprotstavio nadolazećem hrišćanstvu njegovim jezikom i metodom; kasnije će, u doba Dioklecijana, Hijerokle, upravitelj Donjeg Egipta pokušati da umanji značaj Hrista pozivanjem na navodna čuda Apolonija iz Tijane koji je bio slavljen kao "helenistički Hrist".

O **Numeniju iz Apameje** (Sirija), koji deluje u drugoj polovini II stoleća n.e. i koji je izgleda dobro bio upoznat sa aleksandrijskom jevrejskom filozofijom, imamo veoma malo biografskih podataka, mada je bio veoma popularan među svojim savremenicima. Numenije je daleko više pod uticajem stoičkog platonizma no pod uticajem samog Platona.

Mada su nam sačuvani samo naslovi nekoliko njegovih traktata i niz manjih fragmenata, moglo bi se reći da je on, kao i kasnije Plotin, učio o tri osnovne hipostaze bivstvovanja: prva hipostaza je dobro (Monada, Otac), prvobitni bog, princip bivstvenosti, um koji se razlikuje od sveg postojećeg. Druga hipostaza je takođe um, ali um kao delatni demiurg koji stupa u odnos sa materijom; to je Sin, ili drugi bog, princip nastajanja. Treća hipostaza je proizvod drugog uma - kosmos, i time se Numenije oštro razlikuje od Plotina koji kao treću hipostazu ističe svetsku dušu a kosmos kao proizvod sve tri hipostaze.

Čini se da je Numenije izjednačavao Platonovu ideju Dobra sa Aristotelovim bogom i mišljenjem mišljenja; prvi bog kao čisto mišljenje nema nikakvog dodira sa svetom; to važi za drugog boga, Demiurga, čija dobrota sledi iz učešća u biću prvog boga i koji kao načelo nastajanja stvara svet. On to radi u tvari na osnovu arhetipskih ideja; sam svet po tom shvatanju, bio bi treći bog i ta tri boga Numenije označava kao oca, stvoritelja i stvoreno. U psihologiji kod Numenija preovladava dualizam; on govori o dve duše,

razumnoj i nerazumnoj, pri čemu je ulazak duše u telo nešto loše, "pad"; čini se da je on zastupao i shvatanje o postojanju dobre i rđave duše sveta.

Osnovni traktat Numenija bilo je delo *O dobru* u šest knjiga gde se raspravljalo o prvim počelima (o Biću ili Dobru). Iako je njegova zavisnost od Platona očigledna, uočljiva je i njegova zavisnost od pitagoreizma budući da druga hipostaza nastaje iz brojeva dok se odnos uma s materijom tumači kao odnos monade i neodređene dijade. Numenije je nastojao da zbliži platonizam s Biblijom, egipatskim i indijskim učenjima i Platona tumači kao "atičkog Mojsija". Može se zaključiti da Numenije nastoji da usaglasi shvatanja ranijih mislilaca, ističući božansku transcendenciju koja počiva na suprotnosti *višeg* i *nižeg* kako u stvarnosti, tako i u ljudskoj prirodi.

Blizak Numeniju biće **Amonije Sakas** (oko 175-242), potonji učitelj Plotina; on se zalagao za jedinstvo Platonovog i Aristotelovog učenja a odbacivao stoičko učenje o telesnosti duše; njegovo neoplatoničko učenje bilo je u duhu Numenija, ali se s ovim razilazio po pitanju mesta i uloge Aristotela. Pod uticajem Numenija Amonije Sakas je kod svojih učenika razvijao i interes za Istok. Imajući u vidu dogovor Plotina, Origena i Herenije da neće razglašavati Amonijevo učenje, moglo bi se zaključiti da se tu radi o jednom tipičnom tajnom pitagorejskom bratstvu.

Sa neopitagoreizmom obično se povezuju *Hermetički spisi* (Corpus Hermeticum) i *Haldejska proroštva* (Oracula chaldaica). Hermetičke spise čini mistička literatura nastala u I stoleću n.e. koja poreklo delom ima u ranijim egipatskim spisima, ali je i u filozofiji Posejdonija.

Danas znamo da je Hermes Trismegist mitska figura i da realno nikad nije ni postojao. Ta mitska figura srodna je sa drevnoegipatskim bogom Totom, koji se smatrao izumiteljem slova, alfabeta i pismenosti te je bio pisar

bogova a potom prorok i prenosilac božanskih znanja i božije reči. Kada su se Grci upoznali s ovim bogom, oni su našli da on ima mnogo zajedničkog s njihovim bogom Hermesom (rimski bog Merkur), glasnikom bogova i dali su mu epitet "trismegistos" što bi značilo "tri puta najveći". U doba pozne antike, pre svega u II i III veku n.e. neki paganski teolozi-filozofi, u vreme kad je širenje hrišćanstva bilo na vrhuncu, nastaje niz spisa usmerenih protiv hrišćana a pod maskom egipatskog boga. To je jedan od poslednjih pokušaja da se hrišćanstvu suprotstavi paganstvo a uz pomoć platonizma te epohe (medioplatonizam).

U mnoštvu zapisa pripisivanih Hermesu Trismegistu, veliku grupu od 17 traktata (neki od njih su pripisivani Apuleju) čini tzv. *Corpus Hermeticum* koji je u vreme pozne antike smatran originalnim. Hrišćanski oci, koji su u njima nalazili aluzije na biblijske događaje, behu poraženi i smatrali su da ti spisi potiču iz vremena biblijskih patrijaraha a da su delo nekog paganskog proroka. Tako su mislili Laktancije i sv. Avgustin. Tako je mislio i Marsilio Fičino koji je preveo *Corpus Hermeticum* sa grčkog na latinski i taj spis bio je osnovni tekst misliocima epohe humanizma i renesanse.

Osnovna tema tih spisa je spasenje i to spasenje kroz saznanje boga čime se ti spisi približavaju gnostičkim. Kao što se gnosticizam ne može razmatrati kao jedinstvena doktrina, tako ni hermetički spisi ne čine neku jedinstvenu celinu; oni su pod znatnim uticajem *Starog zaveta* ali i platonizma u duhu Platonovog *Sofista.* Etički stavovi potpuno su u duhu pitagorejaca, Numenija i stoičkog platonizma; etički ideal je apatija, potpuno oslobođenje od svih telesnih strasti i povratak uma u njegovu nebesku porodicu. Taj etički ideal nalazimo i u *Haldejskim proroštvima* nastalim oko 200. godine n.e. koja, slično hermetičkim, spajaju orfičko-pitagorejske, platonske i stoičke elemente. Za

razliku od Hermetičkih spisa čiji nam autor nije poznat, delo *Haldejska proroštva* se pripisuju Julijanu Teurgu, sinu Julijana Haldejca, savremeniku Marka Aurelija. Sâm Julijan je ovaj spis pripisivao drevnim haldejskim bogovima; delo je napisano u heksametru i došlo je do nas u mnogobrojnim fragmentima. Kao i u prvom slučaju i ovde nalazimo smešu filozofema (novog platonizma i neopitagoreizma) s akcentima na shemama triadičnosti i trinitarnosti, s mitskim i fantastičnim predstavama nadahnutim istočnom religioznošću. Za razliku od *Corpus Hermeticum* ovde, u *Haldejskim proroštvima* magijski elemenat dominira nad spekulativnim. U III stoleću, te spise pominju kako hrišćanski pisci, tako i paganski filozofi; njima u daleko većoj meri provejava uticaj vavilonskih mudraca budući da tu haldejsko idolopoklonstvo (s religioznim kultom sunca i vatre) igra veliku ulogu. Julijan, koga možemo smatrati autorom ovih spisa, prvi je koji je sebe nazvao teurgom.

Teurgija se bitno razlikuje od teologije i teurg se razlikuje od teologa. Dok se ovaj poslednji ograničava time da govori o bogu, teurg priziva bogove i nastoji da deluje na njih. To znači da teurgija podrazumeva znanje i umeće magije koja se koristi u mistično-religiozne svrhe; ti mitsko-religiozni ciljevi jesu ono čime se teurgija razlikuje od magije uopšte, jer dok magija koristi imena i formule religioznog porekla za svetovne ciljeve, teurgija te iste stvari koristi za religiozne ciljeve. Ti ciljevi se sastoje u oslobođenju duše od tela s kojim je povezana a s namerom da se ostvari sjedinjenje s božanskim.

Već je ukazano na vezu ovih *Proroštva* i Numenija; i dalje je nejasno koji je od dva Julijana zapravo autor ovog spisa i nisu li možda oni samo falsifikatori. Izvesno je da se i u *Proroštvima* pravi razlika između višeg i nižeg boga, od kojih su i jedan u drugi Um, ali se viši određuje kao Otac.

Otac je Prvi Um, on je, kao i kod Numenija, Prvi Bog, potpuno transcendentan, nalazeći se van granica stvorenog. On ne dolazi u dodir ni sa višim silama i njega je nemoguće otkriti na uobičajen način već samo meditacijom. Otac se još određuje i kao "bezdan Oca" a to podseća na Valentina; pominje se i neka "tišina" ali je teško odrediti do koje se mere ona hipostazira. Što se tiče samog Demiurga, on se tumači kao Dijada: "Pored Oca sedi Dijada; ona ima dva zadatka: umom misli umni svet i čulni doživljaj uvodi u čulni svet" (fr. 8). To znači da Demiurg, kao Um opaža (kontemplira) sopstveni svet koji je sastavljen od ideja stvorenih od strane Oca i da se obraća nižem, čulnom svetu; Demiurg je "tvorac plamenog kosmosa" i on plameni Logos šalje u fizički svet da bi u taj svet uveo poredak. Na nižim nivoima nalazi se materija i ona poreklo ima u Demiurgu, odnosno Ocu a to samo potvrđuje monističko stanovište ovih spisa. Zajedničko im je da sve nivoe postojanja izvode iz jednog, najvišeg principa; svi prave razliku između Najvišeg principa i Demiurga i pri tom je ovaj drugi odgovoran za stvaranje materijalnog sveta.

Moglo bi se zaključiti da u najizrazitije crte neopitagoreizma tog vremena spada težnja transcendentalizmu, matematizacija stvarnosti i oslanjanje na neiskazivosti sudova o Bogu, a što ide dotle da se poriče mogućnost da se nešto kaže o ma kom njegovom svojstvu, pa čak i uz pomoć Uma. Iz toga se može izvesti zaključak da Plotin veoma mnogo duguje upravo neopitagorejcima.

Apologeti

Hrišćansko učenje počinje da se učvršćuje s radovima *apostolskih otaca;* ovaj naziv počeo se koristiti u XVII stoleću i obično se odnosi na pet autora iz prve polovine II stoleća: na Varnavu, Klimenta Rimskog, Ignjatija Antiohij-

skog, Polikarpa iz Smirne i Herma. Apostolski oci su ili smatrani učenicima apostola ili učenicima njihovih učenika i po svom duhu oni se još uvek nalaze u granicama apostolskog učenja. Iako u njihovim delima hrišćansku doktrinu nalazimo u njenom evanđeoskom obliku, tu su formirane osnovne teme hrišćanske filozofije: (a) bog i njegovo bivstvo, (b) Hrist kao Logos i posrednik između boga i sveta, (c) čovek i njegov odnos prema bogu, (d) svet i njegova struktura, (e) istorija i njen cilj. Apostolski oci čine vezu između epohe otkrovenja i epohe tradicije i oni kao svoj zadatak vide kulturno samoodređenje hrišćanstva.

Treba imati u vidu da u II stoleću hrišćani, još uvek malobrojni, žive u društvu čija se kultura i tradicija bitno razlikuju od njihovog pogleda na svet. Pagani vide u hrišćanstvu neprijatelja i ono je tada bilo prinuđeno da se počne braniti od kritika pagana; tako je apologetika postala poseban teorijski žanr. Apologetima su nazivani mnogi veliki učitelji crkve sve do IV stoleća; među prvima bili su grčki apologeti Kodrat, Aristid, Justin, Tatijan, Atenagora, Teofil, Meliton, a među latinskima prvi je bio Minucije Feliks; u apologete s obzirom na mnoge odnose, ubrajaju se i Irinej Lionski, njegov učenik Ipolit Rimski, čak i Tertulijan. Ali, dok su apostolski oci bili vezani za ideje i predstave *Novog zaveta* i dok im dela ne izgledaju dovoljno teorijska, kod apologeta se doktrinarni, opštefilozofski momenat javlja svesno i razgovetno.

Dela apologeta se po prvi put obraćaju nehrišćanskom auditorijumu; njihov zadatak je da pokažu kako (a) paganska verovanja nemaju prednost u odnosu na hrišćansku veru, (b) kako se helenska filozofija uplela u protivrečja i da je nesposobna da dâ jednu, za sve važeću istinu, (c) da su najbolji helenski umovi bliski hrišćanstvu i da je (d) samo hrušćanstvo jedinstva, istinita i svima prihvatljiva filozofija.

Najznačajniji apologeti behu kod Grka Justin i Atenagora, a kod Rimljana Minucije Feliks a potom Laktancije. **Justin** je rođen u Siriji, u paganskoj porodici i primio hrišćanstvo 132. godije; svoju prvu *Apologiju* uputio je Hadrijanu a drugu Marku Aureliju; njegov pogled na svet je eklektičan i pod velikim uticajem stoika i Filona. Za razliku od kinika i stoika, čiji je poziv na filozofiranje podrazumevao individualni napor, za Justina kao Hrišćanskog mislioca, budući da je poslednja reč sadržana u *Pismu* nije najvažnije traženje istine, već njeno tumačenje, proširivanje i zaštita (apologija), a ovo poslednje njemu se činilo najvažnijim. Justin paganskoj filozofiji ne odriče pravo da se naziva mudrošću, ali je smatra mudrošću nižeg reda u odnosu na onu hrišćansku. Zato on smatra da paganska filozofija nije univerzalna (kao hrišćanska) već je svojina malobrojne elite; nadalje, o istini i smislu života paganska filozofija govori u teško dostupnoj formi dok o tome hrišćanska mudrost govori jednostavnim, svima razumljivim jezikom; paganska filozofija je podeljena na škole koje o mnogim stvarima govore različito, a istina je jedna pa se stoga prava mudrost mora oslanjati na jedan izvor istine - *Sveto pismo;* naspram paganske mudrosti koja je ljudska tvorevina, hrišćanska mudrost je božanska tvorevina pa je zato hrišćanska mudrost starija od paganske a jevrejski proroci svoje učenje izložili su mnogo pre pojave grčke filozofije. U ovim Justinovim stavovima nalazimo sve osnovne elemente argumentacije koje ćemo sretati kod kasnijim apologeta, a to su argumenti univerzalnosti, jednostavnosti, jedinstva, autoritativnosti i starosti. Sve ideje grčkih filozofa, koje su se slagale s hrišćanskim idejama, Justin je pripisivao hrišćanskim misliocima, pa je govorio da "sve što je bilo ko rekao dobro, pripada nama, hrišćanima". Tako se već kod Justina hrišćanstvo smešta u centar svetske istorije sve što se ranije dogodilo samo je "priprema" za potonju pojavu hrišćanstva, te su Mojsije i Platon samo oruđa

providenja. Premda se Justin ne poziva na Jovanovo evanđelje (koje još ne poznaje), prvi počinje da poistovećuje logos sa Hristom, pa "svi oni koji su živeli saglasno sa logosom, jesu hrišćani, makar ih smatrali i bezbožnicima, kao Sokrata ili Heraklita". Logos je, kao i kod Filona, posrednik između čoveka i boga. Budući savršeno transcendentan bog svoju vezu sa svetom ostvaruje pomoću logosa koji jeste i njegov sin. Večno postojeći u bogu, kao njegova unutrašnja reč, tj. kao aktuelna misao, logos dobija samostalno postojanje kad se ta reč izgovori. Rađajuči reč-logos, bog ništa ne gubi od svoje biti, jer reč se ne umanjuje kad je izgovaramo, pa je rađanje logosa od strane boga slično predavanju svetlosti od jedne buktinje drugoj.

Za povezivanje hrišćanstva i helenske filozofije bila je potrebna ideja koja bi ih ujedinila i ova je nađena u ideji Logosa koja je mnogo govorila obrazovanom paganinu; kada su apologeti odlučili da Logos poistovete sa Hristom, oni su zapravo načinili odlučan korak ka spajanju grčke filozofije i apologetskog nasleđa i ovom poslednjem približili umne Grke. Tako sa Justinom počinje asimilacija paganske filozofske kulture od strane hrišćanskih mislilaca. Ali, dok Justin smatra da se grčka filozofija nalazi u harmoničnom skladu s hrišćanskim učenjem, već njegov učenik **Tatijan**, poreklom iz Mesopotamije, rođen oko 120. godine n. e, ponavljajući u većini slučajeva stavove svog učitelja, napada helensku filozofiju kao nemoralnu i suprotstavlja joj "mudrost varvara" koja je viša od helenske s obzirom na jedinstvo, jednostavnost i univerzalnost koje poseduje; istovremeno, on nije mogao odbaciti i samu reč *filozofija* već je upotrebljava kao oznaku istinskog hrišćanskog učenja, te od njegovog vremena reč filozofija kao i helenska pozajmica teologija čine nezaobilazne pojmove kojima se izlaže Hristova mudrost, uz dodatno razlikovanje "naše", "hrišćanske", "istinite", "najviše", "božanske", "nebeske",

"duhovne", i "unutrašnje" filozofije od helenske "spoljašnje" i "svetovne" mudrosti (Žunjić, 1995, 20)

Deceniju nakon mučeničke smrti Justina (165) **Atenagora** je, nastojeći da izloži novo hrišćansko učenje i da hrišćane obrani od optužbi za ateizam i ignorisanje državne religije kao i za kovanje zavera, u spisu *Legatio pro christianis* (Zauzimanje za hrišćane) upućenom Marku Aureliju, nastojao da opovrgne napade za tobožnji ateizam hrišćana i isticao monoteističke elemente u grškoj filozofiji (pozivajući se na Platona, Aristotela, Sofokla, Euripida i stoike). Podudarnost učenja grčkih filozofa i hrišćanskih mislilaca Atenagora ne "dokazuje" tvrdnjama o pozajmicama od strane Grka, već polazi od "prirodnog" saznanja boga, od toga da postojanje jednog boga može biti dokazano na osnovu posmatranja samoga sveta koji svojom svrhovitošću i lepotom ukazuje na umetnika koji ga je stvorio (Leg., 16. 22). Oslanjajući se na stoike Atenagora ističe topološki dokaz o jednom bogu: bog je po samom svom pojmu bezgranično i sveobuhvatno biće, i prema tome mora biti jedan; bog obuhvata sve prostranstvo i drugi bogovi nemaju gde da budu. Atenagora je među prvima koji nastoje da veru dopune razumom pa ga neki smatraju i rodonačelnikom spekulativne hrišćanske teologije.

Pokušaj sjedinjavanja filozofije i hrišćanstva počinje sa Klimentom Aleksandrijskim (150-216) i Origenom (185-254) i oni su zaslužni za formiranje religiozne samosvesti hrišćanske crkve. Činjenica je da aleksandrinci nisu najpravilnije shvatali bit grčke filozofije i isto tako, činjenica je da su pri tumačenju porekla filozofije uzimali samo ono što im je išlo u prilog, te se taj hrišćanski pragmatizam već od samog početka koristio činjenicama u zavisnosti od toga kako je to odgovaralo prvim hrišćanskim teoretičarima; to je razlog što su se za svoje ciljeve naizmenično služili čas apologetskim čas gnostičkim stavovima. Tako je, po rečima

Klimenta, filozofija bila poklon od boga i služila je Grcima da bi se vaspitali i pripremili za hrišćanstvo, kao što je to kod Jevreja bio njihov verski zakon. Kliment je pisao da su grčki filozofi svoje misli krali iz jevrejskih religioznih knjiga, ali su to prikrivali i sebe prikazivali originalnima.

Tit Flavije Kliment (kasnije poznat kao **Kliment Aleksandrijski**) rodio se u paganskoj porodici (možda u Atini) i dobio izuzetno dobro obrazovanje; hrišćanin je postao u zrelo doba; posle dugih putovanja u potrazi za istinom po Italiji, Siriji i Palestini, Kliment je došao u Aleksandriju oko 200. godine i postao prvi čovek Aleksandrijske bogoslovske škole; o njegovom prethodniku, Pantenu, koji nije za sobom ostavio spisa, ne zna se mnogo. Nekoliko godina nakon progona od strane Septimija Severa Kliment se preselio u Kapadokiju gde je proživeo i poslednje godine života.

Kliment je u istoriju patristike ušao i kao tvorac prvog univerzalnog sistema hrišćanske pedagogije koja je istovremno bila i njegov teorijski sistem; on je možda prvi univerzalno obrazovani hrišćanski mislilac, znalac filozofije, mitologije i literature (razume se, i hrišćanske) i geografije. Klimentov cilj je bio da hrišćansko učenje pretvori u uređen sistem znanja; osnovna Klimentova dela čine trilogiju: prvi deo je *Protreptik* (Nagovor Helena) i on se izučava na pripremnom nivou; zadatak mu je da ljude odvrati od sujeverja i približi veri; drugi deo *Pedagog* služi lečenju strasti i vaspitanju duše. Treći, najvažniji deo Klimentovog učenja je *Stromate* i tu se izlaže *summa* hrišćanske mudrosti, istinsko znanje (*gnósis*).

Razvijajući poziciju apologeta Kliment dolazi do zaključka o harmoniji vere i razuma; istovremeno, vera je pripremni stepen na putu usavršavanju i vodi ka gnosisu; u tom smislu je znanje nemoguće bez vere. Pomoću alegorijskog metoda razum dozvoljava da se otkrije i

razjasni sadržaj vere; filozofija je neophodna za prelaz od vere ka istinskom znanju. Ostale nauke služe filozofiji kao što filozofija služi teologiji. Gnosis podrazumeva saznanje boga (teologiju) i najviše moralno savršenstvo. Saznanje boga je nemoguće i može se znati samo ono što bog nije. Ovde apofatička teologija dobija svoj klasičan oblik. Bog je iznad sveg postojećeg, iznad jedinstva; beskonačan je, nevidljiv i nema imena. On je u Sinu-Logosu, koji je Moć i Mudrost Oca, postoji oduvek, nestvoren. Logos – energija oca – posrednik je između njega i sveta, zakon je i razum sveg što postoji. Logos je posle Oca, a Sveti duh je na trećem mestu u božanskoj trijadi.

Najviši stepen saznanja boga treba da bude praćen moralnim savršenstvom; gnosis je intelektualno-moralno stanje u kome se znanje o bogu spaja s asketskom besprekornošću i hermeneutičkim umećem. Na najvišem stepenu gnostika platonistički ideal kontemplacije sliva se sa hrišćanskim idealom ljubavi prema bogu i bližnjem. Etički pogledi Klimenta odaju uticaj stoičkog ideala bestrašća, pošto je bog, kao najviše moralno savršenstvo, oslobođen strasti.

Nakon Klimenta na čelo Aleksandrijske škole došao je **Origen**, jedna od najneobičnijih, ekstravagantnih figura patristike, kako u ljudskom tako i u intelektualnom smislu. Origen se rodio u hrišćanskoj porodici i od detinstva je pohađao časove u Aleksandrijskoj bogoslovskoj školi gde je slušao Pantena i Klimenta; godine 203. izabran je za Klimentovog naslednika; vodio je asketski način života; sa 25 godina verovatno je slušao Amonija Sakasa kod koga je nekoliko godina kasnije učio i Plotin; tako se u Origeni spajaju dve kulturne tradicije: helenska i hrišćanska; on je bio jedan od najtalentovanijih tumača jevrejske i grčke *Biblije*, veoma popularan propovednik. borac protiv pagana, ali u velikoj meri zavisan od stoičkog platonizma. Godine

232/233. prešao je u Palestinu, gde je osnovao sopstvenu školu i tu, u vreme progona hrišćana, poginuo. Pisao je više no svi njegovi prethodnici i s njim je moguće porediti samo Avgustina; to je posledica i načina rada: Origen je diktirao mnogobrojnim stenografima a zatim je sve to umnožavano od strane kaligrafa; kada je reč o širini interesa Origen ne zaostaje za Klimentom, a sam prevazilazi većinu otaca crkve. Svojim komentarima *Svetog pisma* prevazilazi sve do tada napisane spise o tome.

Dok je kod Klimenta vidna zavisnost od Filona i premda je njegova filozofija neoriginalna, njegova je zasluga, a potom posebno i Origena što je platonizam prožet njihovim eklektičkim duhom definitivno ušao u hrišćansku dogmatiku. Origen je vladajući sistematski um ne samo rane već i celokupne patristike i stvorio je prvi sistem filozofske teologije zasnovane na najvišim dostignućima grčke filozofije, a posebno neoplatonizma. Mnogo je toga u njegovoj teoriji izazivalo sumnje već u III i IV stoleću a na Petom Vaseljenskom saboru u Konstantinopolju (553) njegovo je učenje proglašeno nekanonskim, bez obzira na njegovu mučeničku smrt. Zato Origena ne smatraju pravim ocem crkve, a većina njegovih spisa je izgubljena.

U hrišćanstvu Origen je video vrhunac grčke filozofije i njegov uzor (kao i svoj patristici) bio je Platon; tu treba tražiti objašnjenje za izraziti Origenov interes za metode dokazivanja u matematici, logici i simbolici brojeva; alegorijski metod je za njega glavno sredstvo egzegeze. Svoje osnovne stavove izložio je u spisu *O počelima* (spis je došao do nas samo u latinskom prevodu); u prvom delu govori se o bogu kao večnom izvoru svega postojećeg, u drugom, o svetu i njegovom stvaranju, u trećoj, o čoveku i njegovom određenju, a u četvrtoj o otkrovenju i načinima kako do njega dospeti. Tako izložena "počela" postaju obra-

zac za sva potonja izlaganja hrišćanskog učenja i time se otvara epoha univerzalnih dogmatskih sistema.

U prvom delu pomenutog spisa Origen ističe kako se verske istine dele na one suštinske (u koje spadaju najvažnije dogme, svedočanstva o simbolima vere) i one manje suštinske (o kojima u svetim spisima ne piše mnogo ili ne piše ništa); u prvom slučaju nedopustiva je sloboda, dok se, kad je reč o pojedinačnim pitanjima koja se, pre svega tiču tvarnoga sveta, teolog može pozivati na sopstveni razum (ali da ostane u saglasju sa svetim spisima). Na taj način Origen je formulisao i *metod spekulativne teologije* kojeg se uvek ni on sam ne pridržava. Sama metoda je trostepena i moguće je razlikovati tri stepena smisla: bukvalni, duševni (etički) i duhovni (apstraktno-teološki).

Nastojeći da veru (*pístis*) prevede u znanje (*gnósis*) Origen je hteo da postavi temelje hrišćanske teologije kao naučnog sistema; pojavu hriščanstva je tumačio kao završetak filozofije koja je u nekim svojim delovima prihvatljiva i za hrišćane. Kruna Origenovog učenja jeste u tumačenju pojma boga kao čistoga duha u njegovoj nepromenljivosti i jedinstvu, a koji se izdiže nad svim stvorenim kao večni tvorac svih stvari i koji, u svoj svojoj potpunosti ne može biti saznat ni od čega tvarnog. Origenov Bog je nadbivstvena, nesaznatljiva "monada" koja prevazilazi sve što se o njoj može reći; bitno svojstva boga jeste apsolutna uzročnost njegove volje: on večno stvara i njegova tvoračka delatnost je večna kao i on sam te se on može spoznati samo na osnovu njegovih tvorevina. Posledica njegove sopstvene nepromenljivosti je da se njegovo stvaralaštvo ne može prostirati neposredno na promenljive pojedine stvari, već samo na večno otkrovenje njegovog sopstvenog bića na njegov lik, logos. Taj logos je kao lice, samostalna hipostaza; ako je i niži od Boga-Oca, on je ipak nekakav bog (*téos*), neki drugi bog (*deúteros téos*) i Sveti duh

se odnosi prema njemu kao i on prema Ocu. S obzirom na odnos prema svetu logos je ideja ideje, pralik (saglasno s kojim božanska volja sve stvara); "ideja ideja" i sve stvari su odraz Logosa no ne i Boga-Oca. Na taj način Logos je posrednik između Boga i sveta, i u njemu se prvobitna monada razvija u mnoštvenost. Prva hiopstaza postoji supstancijalno a druge dve akcidentalno; to ima za posledicu da se Sin i Duh ne rađaju iz bivstva Oca. Delovanje Oca prostire se na sve postojeće, Sina na sve umno, Svetoga Duha na sve sveto. Tako kod Origena nailazimo na poricanje jednosuštastvenosti tri hipostaze i problem triniteta Origen rešava u duhu nekanonskog subordinacionalizma.

Kao što se u neoplatonskom sistemu Um večno rađa iz Jednog, tako se kod Origena druga hipostaza rađa iz prve; akt stvaranja sveta on takođe misli van vremena (premda je nemoguće zamisliti Boga tako da nije svemogući i da nije tvorac). Bez obzira na to što je građenje večno i što je sastavljeno iz duhova predodređenih da učestvuju u božanskom blaženstvu kako bi na kraju postali božanska bića, Origen ističe kako tvarni svet postoji u vremenu i nije jedino mogući; svetovi se naizmenično smenjuju; tako se Origen vraća staroj koncepciji o beskonačno mnogo svetova; ali, u tom slučaju duše mogu da pređu iz jednog sveta u drugi i Origen obnavlja pitagorejsko-platonističko učenje o seobi duše. Duša čini sredinu između tvari i duha; ona ima mogućnost da se približi bogu i tada postaje um, čisti duh, ali može se naći i van svake materije i biti čisto nebiće. Na taj način duhovi imaju slobodu izbora koja je data i svim umnim bićima, a ta sloboda je i jedini uzrok zla u svetu. Zlo je otpadanje od punoće bivstvovanja u nebivstvovanje i stoga svaki duh, budući da poseduje slobodu, više ili manje otpada od božanske suštine i za njegovo očišćenje bog stvara

materiju pa se tako duhovi materijalizuju i postoje silazni stepeni: anđeli, nebeska svetla, ljudi, mračni demoni.

Spajanje s materijom je kazna za dušu (time Origen anticipira jedan od osnovnih stavova neoplatoničara), ali pošto su dobro i zlo prisutni u tvari samo akcidentalno, i u čulnom svetu ne može biti supstancijalnog dobra i zla, nijedno razumno biće (uključujući i đavola) nije osuđeno na zlo i u principu može se uzdići do dobra. Umna/razumna bića, kao što smo rekli, obrazuju svetsku hijerarhiju i mesto svakog bića u njoj zavisi od njegovog moralnog savršenstva. Tako Origen u čisto platonskom duhu etici daje ontološki temelj.

Ono, što se javlja kod Origena, tipično hrišćansko a strano helenističkom intelektualizmu jeste isticanje u prvi plan volje s njenim metafizičkim značenjem; volja boga pokazuje se kao večna manifestacija njegove suštine, dok volja duhova jeste slobodna ali ima vremenski karakter; jedna spram druge nalaze se kao *ousía* i *génesis* kod Platona, kao bivstvo i bivanje; naspram nepromenljive božanske volje sloboda volje pojedinih duhova sadrži u sebi pojam razlikovanja, promenljivosti, pojedinačnog postojanja i kao takva sadrži sebi osnovu greha i materijalnosti. Na taj način Origen ima mogućnost da apsolutnu uzročnost boga (koji pored sebe ne podnosi nikakvu nezavisnu materiju) poveže s činjenicom zla, čulnosti i nesavršenstva i da izmiri etičku transcendenciju s fizičkom imanencijom, tj. da shvati boga kao tvorca, ali ne i kao vinovnika zla. Tako su vera u božansku svemoć i svest o sopstvenoj grešnosti dva protivrečna elementa hrišćanske metafizike i Origen ih nastoji izmiriti pomoću pojma slobode.

Večno stvaranje podrazumeva i sukcesivno nastajanje beskonačnog broja eona, sistema sveta u kojima se pad i iskupljenje ponavljaju u liku novih duhova; ovaj stav Origen dalje ne razvija i usredsređuje se na sada postojeći

svet duhova. Duhovi koji su pali iz materije, a u koju su prognani radi očišćenja, streme obratno, k božanskom načelu; mada bi to trebalo da dosegnu i svojom slobodom, zahvaljujući božanstvenosti koja je prisutna u njima i koja se ne gubi ni pri najdubljem padu, ipak ne uspevaju u tome bez pomoći milosti (koja već vekovima dejstvuje - time se, na tragu apologeta, priznaje propodeutička vrednost paganske filozofije, tj. platonske i aristotelovske etike) koja se u potpunosti nalazi tek u Hristu. Svojom bezgrešnom dušom predvečni logos sjedinjuje se u bogočovečno jedinstvo: svojim stradanjem on je za svet verujućih iskupljenje koje se konkretizuje u vremenu, a izabranima svojom suštinom daje istinsko prosvetlenje. S njegovom pomoći konačni duh dostiže različite stepene iskupljenja: veru, religiozno razumevanje čulnog sveta, shvatanje logosa i na kraju, blaženstvo poniranja u božansko. Posredstvom sveopšteg delovanja slobode i milosti svi duhovi treba da budu oslobođeni, telesnost odbačena i sve stvari treba da se vrate bogu (*apokatástasis*). Iz ovih osnovnih hrišćanskih teza koje nalazimo kod Origena vidno je kako je hrišćanstvo ovladalo idejama antičke filozofije i pomoću religioznih principa preradilo ih u jednu novu celinu; promene do kojih tu dolazi manifestuju se u sferi eshatologije i hristologije; u ovoj poslednjoj Origen više pažnje posvećuje kosmologiji no onom spasiteljskom momentu logosa, mada ih pri tom nije uspeo u potpunosti saglasiti. Sporovi koji će se voditi na tlu njegovog učenja tokom III i IV stoleća imaju čisto teološke motive i ne menjaju njegove temeljne pretpostavke.

Zahvaljujuči visokom filozofskom nivou, dubini i originalnosti, Origenovo učenje je višestruko odredilo razvoj patristike; pre svega ovde se misli na niz njegovih učenika kao i na veliko uvažavanje koje je Origen imao kod crkvenih otaca iz Kapadokije koji su načinili i antologiju najvažnijih njegovih tekstova. To nikako ne znači da je postojala opšta

saglasnost s Origenovim stavovima; naprotiv, protiv Origena pisao je učenik Pavla Samosatskog Lukijan (umro 312.), koji je osnovao Antiohijsku teološku školu i bio učitelj Arijana, osuđenog na Prvom vaseljenskom saboru u Nikeji (325).

Treba imati u vidu da su već pomenuti kritičari hrišćanskog učenja (Cels, Porfirije) nastojali da dokažu kako tu nije reč o nekim novim učenjima već o stavovima preuzetim od raznih ranijih autora; tako Cels ističe kako je u učenju o bogu pogrešno shvaćen Platon, učenje o 7 neba preuzeto je od Persijanaca, verovanje o duši koja se uzdiže preuzeto je iz kulta Mitre; učenje o stvaranju sveta preuzeto je od Jevreja i puno je protivrečnosti, učenje o uskrsnuću počiva na nerazumevanju učenja o seljenju duša, a mišljenje o praštanju drugima je nespretna imitacija Platonovog *Kritona*.

Prvi teoretski predstavnici hrišćanske crkve morali su na to da reaguju: smatrali su da je filozofija izvor svih zabluda i da je treba odbaciti; jednom hrišćaninu bilo je važnije verovanje nego razmišljanje koje ga može odvesti s pravog puta vere. Najznačajnija karakteristika Tertulijanovog pogleda na svet je da tu imamo antifilozofsko i antilogičko stanovište, otvorenost za protivrečja, paradoksalnost (koja ima za zadatak da otkrije dubine vere). Ako je za Klimenta Aleksandrijskog ceo svet bio Atina, Tertulijan pita imaju li išta zajedničko Jerusalim i Atina; paganska filozofija je majka jeresi, ona se ne može usaglasiti sa hrišćanstvom, filozofi su patrijarsi jeretika, a boga može spoznati samo duša koja je po prirodi hrišćanska; bog je iznad svih zakona koje bi hteo da mu nametne filozofski um.

Tako je spokojnu promišljenost Minucija Feliksa (oko 200) u oceni antičke kulture smenio beskompromisni kriticizam pomešan s emocionalnim odbijanjem izražen u

negativnom stavu kakav nalazimo kod Tertulijana; dok je **Minucije Feliks** (200) u dijalogu *Oktavije* (po formi bliskom Ciceronovim dijalozima) izlagao hrišćanstvo u duhu etičkog racionalizma, braneći čistotu i duhovnost hrišćanskog morala, on je isticao političku lojalnost hrišćana, njihovu spremnost na mučeništvo u ime vere; branio je ranohrišćanski ideal siromaštva i žestoko napadao amoralizam paganskog sveta, a u odbranu hrišćanske dogme o vaskrsenju, ističući kako je daleko teže nešto iz ničeg stvoriti, no vaskrsnuti ono što je već bilo, i tu se Minucije poziva na ponovljivost i cikličnost prirodnih pojava.

Među latinskim autorima tog perioda bio je Kartaginjanin Kvint Septimije Florent **Tertulijan** (oko 160-posle 220) i on ima za latinsku patristiku isti značaj koji i Origen za grčku. Zapad je u Tertulijanu dobio sveg teoretičara pre no Istok (u Origenu). Tertulijan je dobio dobro obrazovanje, verovatno i pravničko; po nekim svedočanstvima bio je sveštenik, ali se potom pridružio sekti religioznih fanatika - montanista. Naspram aleksandrinaca Tertulijan je predstavnik radikalnog antignostičkog smera unutar patristike, posebno time što akcenat stavlja na čisto religiozni momenat. Tertulijana možemo smatrati tvorcem latinske teološke leksike. Činjenica je da svoje učenje ne izlaže kao koherentan sistem; kod njega se međaju teologija, kosmologija, psihologija i etika a sve to praćeno je velikim uticajem stoičkog učenja.

Tertulijan je, kao niko pre njega, pronikao u samu bit religioznosti i dospeo do poslednjih temelja lične vere; pod njegovim uticajem naći će se kako Avgustin, tako i potonji mislioci: Paskal, Kjerkegor, Lev Šestov i u tom smislu je Tertulijanov uticaj dublji no Origenov; ovo je pre svega bilo moguće i time što je Tertulijan paradoksalnost razvio kao posebno metodsko stanovište; da bi se istinski javio, Bog to

može učiniti samo na nerazuman i paradoksalan način: "Sin božji je raspet; mi se ne stidimo iako je to stidno. I umro je sin božji; to je potpuno pouzdano, mada je besmisleno. I posle sahrane je vaskrsnuo; to je nesumnjivo, jer je nemoguće (De car., 5). Teolozi koji su istupali u odbranu vere u srednjem veku, a protiv intelektualnih pretenzija tzv. racionalne teologije, pripisali su Tertulijanu maksimu *Credo quia absurdum est* (verujem jer je apsurdno); taj *credo* veoma dobro izražava njegovo mišljenje i mišljenje onih koji su bili razočarani antičkim intelektualizmom. U vreme kad se razum, koji su grčki filozofi i rimski retoričari podigli do neba, a koji je stvorio veličanstveni svet antičke kulture, pokazao nesposobnim da izađe na kraj i sa jednim od realnih socijalnih problema, i kad je intelektualizam sve više vodio u skepticizam i pesimizam, u apstraktno umovanje i misticizam - pojavila se vera. Verovanje je apsurd za razum, i baš je taj apsurd rezultat koji proizlazi iz sadržaja verovanja. Za vernika to nije dokaz neodrživosti njegovih uverenja, nego, naprotiv, potvrda da je to viša istina koju razum ne može shvatiti. To je bio pokušaj da se vera prikaže kao prava istina, da se pomoću nje može dobiti ono što razumom ostaje nedokučivo te je posve prirodno da filozofija ne može biti iznad teologije. Nesreća pagana bila je u tome što su oni uvek tražili a nisu nikad nalazili, što su samo kucali na vrata istine, ali ih nisu otvorili; traženje je ili odsustvo vere ili njen gubitak; onaj koji je već našao ono u šta veruje nema potrebe za daljim istraživanjem. Tertulijan stoga kaže: "Mi nemamo potrebe za radoznalošću posle Hrista, nemamo potrebe za istraživanjem posle *Evanđelja* (...) U pogledu pravila vere ne znati ništa znači - znati sve". Ako se mudrost ovog sveta pokazala kao bezumlje, prirodno je bilo očekivati da se bezumlje proglasi za mudrost i to je razlog što, po Tertulijanu, treba verovati upravo u ono što je sa stanovišta antičke mudrosti

protivrazumno, i možda samo tome i treba verovati (credo quia ineptum).

Treba imati u vidu da se Tertulijan odriče antičkog razuma, tj. elitarnog intelektualizma a ne razuma uopšte, jer on zdrav razum i dalje visoko ceni; istina se sačuvala samo u duši neangažovanog prostog sveta, a kultura je bolest; oslobađajući se od nje čovečanstvo se vraća u svoje normalno, prirodno stanje - stanje zdravih nagona i trezvene razumnosti. Isto tako, Tertulijanova kritika filozofije nije usmerena toliko protiv antičke filozofije po sebi koliko protiv njene upotrebe od strane gnostika koji su sa stanovišta antičke filozofije kritikovali hrišćansko učenje; on se manje pita o istinitosti antičkih mislilaca a mnogo više o njihovoj istorijskoj ulozi koja je izrazito negativna jer su filozofi postali "patrijarsi jeretika" (De an., 3). Ako o Aristotelovoj filozofiji govori da je previše razvučena i dosadna, glavna zamerka Stagiraninovoj filozofiji bila bi u tome što je ona naoružala jeretike dijalektičkom veštinom koja pretenduje na sve, ali realno ne rešava ništa. Krajnji cilj svoje kritike antičkih filozofskih učenja Tertulijan nije video u njihovom opovrgavanju, već u ograđivanju od njih. Međutim, to ograđivanje je podrazumevalo i razjašnjenje sopstvenih stavova pa je apologet bio prinuđen da ih izloži i to, opet, sredstvima same filozofije koju je odbacivao. Razvijajući koncepciju čiste vere Tertulijan je tvrdio da filozofija ne može intervenisati u sferi religije, premda se ne isključuju filozofska sredstva za opravdanje vere; to znači da filozofija treba da se odrekne istraživačke i zadrži samo objašnjavalačku funkciju. Međutim, on odbacuje i alegorijska tumačenja i zadržava samo ona bukvalna, jer prva mogu odvesti u jeres. Izlazeći, kao i Minucije, iz latinske retorske škole, Tertulijan, za razliku od svog prethodnika, nije prihvatao ni ciceronovski odnos prema filozofiji, ni njegovu visoku ocenu prosvećenog razuma; ali

dobro usvojivši retorsku i literarnu tehniku, zauzima negativan stav spram antičke filozofije (premda su mu najbliži kinici i stoici, čak i Seneku zove "naš Seneka"), i taj stav daleko je dublji no kod njegovih prethodnika (Tatije, Teofil). Tertulijan ne samo da osuđuje grčke filozofske škole i helenske moralne vrednosti, već ustaje protiv savremene kulture koja je iskvarila i izopačila čoveka i prigušila njegove prirodne pozitivne sklonosti, nadgradivši nad njima čitav svet neistinitih, veštačkih vrednosti. Izlaz Tertulijan vidi u kiničkom pojednostavljivanju i povratku na prirodno stanje a to je moguće samo pomoću hrišćanske vere i asketizma

Tako Tertulijan, spaja fantastični materijalizam i senzualizam sa strogim, nemilosrdnim hrišćanstvom i s njegovom antinomno postavljenom čulnošću i moralnošću; protivrečja što ih imamo kod Tertulijana nalazimo i stotinak godina kasnije kod afričkog retora **Arnobija** (260-327) (Adversus gentes, 300 god.), mada ne s tako izrazitom tertulijanovskom paradoksalnošću. Kao glavnu zabludu antičkog sveta Arnobije ističe optimistički racionalizam - neosnovanu veru u neograničene mogućnosti ljudskoga razuma; kako se taj racionalizam najreljefnije nalazi kod Platona i platoničara, protiv njih je i usmerena Arnobijeva kritika i on njima suprotstavlja senzualizam i empirizam (koji ga još uvek vezuju za kiničare i stoike).

Ali ako je Arnobije bio među poslednjim apologetima progonjenog hrišćanstva krajem trećeg i početkom IV stoleća, afrički retor i pisac, učitelj retorike u Nikomediji gde je Dioklecijan preneo prestonicu carstva, **Laktancije**, jedan od najvećih ideologa Konstantinovog carstva, prvi je latinski pisac "trijumfalnog hrišćanstva" i u svom delu *De divinis institutionibis* (O božanskom uređenju) u sedam knjiga (posvećenom Konstantinu Velikom) sistematski izlaže hrišćansko učenje o moralu čiji se pojedini momenti

nalaze već kod grčkih filozofa; no da bi se svi mogli sabrati i razumeti, za to je, po mišljenju ovog retora, bilo neophodno božansko proviđenje.

Laktancije je kao svoj osnovni zadatak postavio opravdanje hrišćanstva u očima rimske inteligencije još uvek vezane za antičke vrednosti; zbog svoje strasti prema retorici i bogatstva jezika kasnije je dobio nadimak hrišćanskog Cicerona. Laktancije je odista cenio Cicerona i smatrao ga ne samo savršenim retorom već i savršenim filozofom. Kako su Laktancijevi autoriteti Minucije, Tertulijan, Kiprijan, čisto je latinski apologet; po njegovom mišljenju nikom od apologeta pre njega nije uspelo kao njemu da hrišćanskom učenju da dražest i jasnoću, pa je tek on hrišćansku religiju sjedinio sa antičkom obrazovanošću dokazujući kako se "nikakva religija ne može podražavati bez mudrosti i nikakva mudrost ne može da se postigne bez religije" (De div., I 1-2). Dok je antička filozofija tražila mudrost van religije, a paganska religija (lišena filozofskih elemenata) bila samo mnoštvo predrasuda i sujeverja, filozofija je uvek ostajala težnja ka mudrosti, ali ne i mudrost koja je znanje krajnje istine o božanskim i ljudskim stvarima. Stoga, po mišljenju Laktancija, čvrst osnov može da bude samo otkrovenje, tj. istina koju je čoveku otkrio sam bog. U skladu s tim, vera u otkrovenje daje znanje istine koja je sadržana u njemu, i zato je ono samo mudrost. Prema tome, zaključuje Laktancije, u mudrosti je sadržana vera, a u veri - mudrost" (De div., IV 3). Tako se Laktancijev krajnji zaključak poklapa sa Tertulijanovom koncepcijom "čiste vere": filozofija mora da ustupi mesto religiji, iako je Laktancije bio jedini među latinskim apologetima koji je gajio simpatije za gnostičko i hermetičko učenje.

Gnostici

Termin *gnósis* bukvalno znači saznanje, no saznanje do kog se došlo otkrovenjem dostupnim malom broju izabranih ljudi; tehnički, taj pojam je u prvim stolećima nove ere označavao posebnu formu mističkog saznanja koje je bilo svojstveno religiozno-filozofskim tokovima poznog paganstva, kao i nekim sektama inspirisanim idejama hrišćanstva. Gnostičke teorije bile su povezane s ranim hrišćanstvom i imajući u sebi razne helenističke i istočnjačke elemente sve vreme izazivale su polemike i kritike crkvenih otaca. Načelno, moglo bi se reći da su se gnostičkim označavala društva koja su delovala u Rimu i Aleksandriji a predmet njihovih spisa behu tumačenja o nastanku sveta, čoveka i njegovog predodređenja u mitološkoj formi. Na osnovu sačuvanih fragmenata može se zaključiti da su ti spisi imali oblik otkrovenja, da su smatrani "poslanicama nebeskih sila", Hrista (živog ili vaskrslog) ili pojedinih proroka. Iz takvih spisa nastala su potom i razna evanđelja (poput Filipovog evanđelja), a njihov autoritet počivao je na njihovoj anonimnosti i starini.

Doskora se učenja gnostika (Saturnin, Karpokrat, Vasilid, Valentin, Bardezan) bila malo poznata; njihovi spisi bili su još u najstarija vremena sistematski uništavani tako da se o stavovima gnostika moglo znati samo na osnovu odlomaka iz dela njihovih protivnika (Irinej, Ipolit, Justin, Tertulijan, Klement, Origen, Jevsevije, Avgustin). Tek 1945. u Gornjem Egiptu je nađena posuda s 53 gnostička rukopisa na koptskom jeziku koji su nam bili potpuno nepoznati i isti su publikovani tek 1972-1977.

Gnosticima je zajedničko shvatanje da je ovaj svet nesavršen i proizvod zlog bića; njegov nastanak nije rezultat večne borbe suprotstavljenih sila (kako je to učio Mani), već posledica pada iz okvira prvobitno savršenog

sistema. Osnovna zagonetka za gnostike je uzrok tog "pada", a to je problem koji se javlja pred svakim monističkim sistemom. Gnostičkim sistemima je zajedničko insistiranje na nastajanju različitih bića i nivoa bivstvovanja; svaka delatnost ili misao neke više sile hipostazira se do tog stepena da i sama potom biva sposobna da stvara nova bića. Temelj gnostičkih sistema je pitagorejska metafizika.

Osnivač gnostičke škole (ukoliko se o "školi" tu uopšte može govoriti) bio je **Valentin**; rodio se u Egiptu a obrazovao u Aleksandriji; filozofski je bio veoma obrazovan i pisao je psalme; u Rimu je predavao od 135-160. godine n.e, a to znači da bi mogao biti savremenik Kalvena Taura, Albina i Numenija. Sačuvano nam je samo šest Valentonivih fragmenata kod Klimenta Aleksandrijskog i jedan kod Ipolita Rimskog; na osnovu njih i prikaza njegovog učenje kod Irineja skoro je nemoguće precizno rekonstruisati Valentinovo učenje; teško je odvojiti ono što pripada njemu od onog što pripada njegovim mnogobrojnim učenicima. Svaku rekonstrukciju posebno otežava i činjenica da se Valentinovo učenje ne može svesti na sistem logičkih kategorija kakav se nalazi u antičkom neo-platonizmu, ali se, isto tako, ne može svesti ni samo na paganske ili hrišćanske ideje. Ako je verovati Irineju, Valentin je zastupao monističko shvatanje sveta; smatrao je da u početku beše neizraziva, neodređena Dvojina (punina, pleroma), sastavljena od (a) pranačela, dubune, monade i (b) tišine, misli, milosti. Iz monade i tišine nastaje sledeći par: (c) jedinorodni um, otac (koji se razlikuje od pra-oca) i (d) istina. Iz uma i istine nastaju (e) logos i (f) život a iz njih, daljim deljenjem još 24 eona. Poslednji eon, trideseti, je mudrost (Sophia). Svi ti eoni su prekosmički i prethode vremenu. Naspram njih je praznina (kenoma). Moglo bi se reći da je tu reč o jednom dualističkom sistemu koji čini os-

novni par *pleroma - kenoma*. Važno je imati u vidu postojanje granice koja odvaja prvi par (dubina – tišina) od svih 28 ostalih eona ispunjenih Hristom i Svetim Duhom, a koji se takođe proglašavaju eonima. Iako je obrazovanjem ovih ukupno 30 eona u pleromi uspostavljen mir, Mudrost, kao trideseti eon, postavlja sebi zadatak da ovlada i prazninom (kenoma); nizom veoma složenih postupaka mudrost stvara Demiurga koji obrazuje sedam kosmičkih sfera i sav materijalni svet i time se ispunjava kenoma uprkos njenoj bezformnosti. Sa Demiurgom negativni deo Mudrosti stvara Kosmokratora, đavola, nosioca sveg zlog u svetu. Ovo je bilo moguće budući da, po Valentinu, Mudrost ima sve ljudske karakteristike. Tako iz Mudrosti nastaje svet koji mi znamo, ali on ne zna svoje poreklo, nema znanje o pleromi (koje ima Mudrost). Priroda je puna tuge, no na ne zna zašto je to tako. Iz užasa Mudrosti nastaju planine, iz njenih suza - mora, iz očajanja - demoni. Demiurg je dobro biće, ali ni on ne zna ništa o pleromi. Mudrost i Sveti Duh stvaraju Isusa (trećeg već po redu) koji donosi znanje koje je posedovala mudrost. Za tim Isusom dolaze tri vrste bića: (a) pneumatici - oni kod kojih preovladava duh (*pneûma*), (b) psihičari - oni kod kojih preovlađuje duša (*psychè*) i (c) hiletičari – oni kod kojih se čuje zov tvari (*hýle*). Ovi poslednji su osuđeni na smrt, dok su prvi predodređeni za spasenje; ljudi koji se nalaze u drugoj grupi mogu se spasti ukoliko slede uputstva prvih, izabranih vladajućim gnosisom.

Mora se reći da je sistem koji Valentin izlaže krajnje alegoričan ali i veoma izdiferenciran i da će znatno uticati na potonju platonističku misao; Valentin je sebe smatrao hrišćaninom, pretendovao na mesto episkopa, ali kad u tome nije uspeo udaljio se od crkve; činjenica je da kod njega ima mnogo hrišćanskih elemenata, kao što je iskustvo apsolutne ličnosti (za šta nisu znali ljudi antike); isto tako,

činjenica je da je Valentin umesto jedne ličnosti sazdao trideset eona, koji svi zajedno teško da oslikavaju prirodu božanstva; to više nije jedna već trideset ličnosti; Valentinov učenik Marko govorio je da trideset eona i nisu ništa drugo do samosvest božanstva.

Postoji još jedna bitna razlika između Valentina i prihvaćenog hrišćanskog učenja: dok hrišćanski bog stvara svet iz ničeg po svom liku, čovek, kao najviši stupanj stvaranja, čist je i bezgrešan kao i božanstvo; no kako je bivstveno drugačiji no bog, može sebe obrazovati kako hoće i zloupotrebljavajući darovanu mu slobodu on otpada od boga i tako dolazi do prvobitnog greha kao prokletstva za čitav svet. Po Valentinu stvari stoje drugačije: kod njega ne greši čovek već samo božanstvo, i to pre stvaranja sveta; nesavršenstvo sveta izvodi se iz samog božanstva; samo božanstvo je gubitničko. Isto tako, dok je za spasenje hrišćanskom čoveku neophodna božija pomoć jer spas je moguć uz Hristovu pomoć i verom po Valentinu, spas koji čovek dobija, jeste znanje (gnosis) o pleromi; gnostik je lišen smirenja koje dolazi sa znanjem o nesavršenstvu, o zloj prirodi sveg sveta.

Ako je po svojim prvobitnim intencijama dualizam koji su zastupali gnostici i bio saglasan s etičkim pogledima hrišćana, on je bio nespojiv s osnovnom metafizičkom idejom hrišćanstva koje ne priznaje nijednu drugu svetsku silu osim živoga boga; vođeno tom monističkom tendencijom hrišćanstvo je odbacivalo dualizam koji je dolazio preko gnostika iz grčke filozofije; zato, pozivajući se na stoike pozni gnostici su se približavali monizmu koji je vladao u crkvenom pravoslavlju. Činjenica je da su se gnostici sve više udaljavali od učenja koje je zastupala oficijelna crkva te će protiv njih ustati Tatije i Tertulijan: prvi, odbacujući grčku kulturu kao delo đavola, a drugi zastupajući tezu da je istina evanđelja potvrđena protivrečnostima ljudskoga

razuma. Isto tako, kao antignostici, nastupaju Irinej i njegov učenik Ipolit koji gnostičkoj antijevrejskoj filozofiji istorije suprotstavljaju učenje Pavla o božjem planu vaspitanja po kome je jevrejski zakon priprema za vaspitanje u duhu hrišćanstva. Ostaje činjenica da se oponenti ipak i sami oslanjaju na rezultate grčke filozofije i učene gnostike: Tertulijan na stou, Irinej i Ipolit na Filona a Tatijan na Valentina.

Imajući u vidu da većina gnostičkih izvora insistira na neizrazivosti prvog počela koje nije ni u kom slučaju bog, pošto na neki nedostižan način sve prevazilazi, dolazi se do zaključka da je prvi princip apsolutno nedokučiv i nepojmljiv i pri tom nije ni aktivno ni tvoračko načelo. Više no izvesno je da Valentin zastupa apofatičku (negativnu) teologiju koja nema mistifikatorsku funkciju već pre nastoji da dâ filozofsko obrazloženje Otkrovenja. Predstava o tome da se bog ne može dosegnuti logično za sobom povlači tezu o potrebi da znanje (gnosis) bude otkriveno, a koje je (saglasno *Evanđelju po Jovanu*) poznato samo "Sinu" Boga i onom koji mu ga je otkrio. Ako bi bog bio dostižan, otkrovenje ne bi bilo neophodno i dovoljna bi bila "prirodna teologija". Ova negativna teologija biće značajan elemenat Plotinove filozofije. Jedno kao neograničeno i neodređeno, koje ni od čeg ne zavisi i kojem ništa nije potrebno pa ni ono samo, i koje je izvor svega postojećeg, koje se samo ne menja i ne isijava – a o kome će govoriti kasnije Plotin – ima poreklo u neodređenoj Dvojini Valentina.

Patristika

Pod patristikom (od gr. *Páter,* lat. *pater* – otac) obično se misli na skup učenja otaca hrišćanske crkve od II do VII stoleća n.e. Pojam *otac crkve* nastao je tokom nekoliko stoleća; prvobitno se *ocem* nazivao duhovni nastavnik, koji

je posedovao učiteljski autoritet, da bi kasnije hrišćanska dogmatika tom pojmu dala još preciznije značenje; u V stoleću isticale su se četiri karakteristike *oca crkve*: svetost života, drevnost, ortodoksnost učenja i oficijelno priznanje od strane crkve. Svi ostali crkveni autori (shodno tradiciji) nazivali su se *crkvenim piscima* (scriptores ecclesiastici); čak i veliki hrišćanski autoriteti, kao što su Tertulijan ili Origen, nisu mogli biti priznati za očeve crkve jer njihovo učenje nije bilo u skladu s potrebama ortodoksnosti.

Ali nisu ni svi crkveni oci posedovali jednak autoritet pa se ni spisak tih najvećih učitelja crkve nije sastavio odmah; tako je tek u VI stoleću, u poslanici imperatora Justinijana V Vaseljenskom saboru (553), istaknuto osam najvećih grčkih nastavnika hrišćanstva (Atanasije Aleksandrijski, Vasilije Veliki, Grigorije Bogoslov, Grigorije Niski, Teofil Aleksandrijski, Jovan Zlatousti, Kiril Aleksandrijski, Proklo Konstantinopoljski) i četiri latinska (Ilarij iz Poatjea, Ambrosije Mediolanski, Avgustin iz Hipoua, i papa Lav Veliki). Na Zapadu, ali ne pre VIII stoleća, počeli su poštovati četiri velika zapadna oca crkve (Ambrosija, Hieronima, Avgustina i Grigorija Velikog) koje su nazivali i velikim učiteljima crkve. Rimska crkva je tome dodala i četiri grčka pisca (Atanasija, Vasilija Velikog, Grigorija Bogoslova i Jovana Zlatoustog) i to u vreme kad je Istočna crkva u *velike vaseljenske učitelje* ubrajala samo poslednju trojicu. Od XII stoleća na Zapadu su učiteljima crkve počeli nazivati i druge, ne više tako stare autore ali ljude posebno istaknute učenošću i podržane od strane crkve.

Sve to pokazuje da je izraz *patristika* dosta uslovan i da obuhvata čitav niz autora koji se po raznim kriterijumima ubrajaju u *crkvene oce;* njihov autoritet ne počiva na njihovoj originalnosti, već prevashodno u saglasju s tradicijom koju čine apostolski i crkveni autoriteti. Ta tradicija podrazumeva jedinstvenost i potvrđuje se

saglasnošću otaca; otac crkve je najveći onda kad je saglasan s autoritetima crkve, pa je *saglasnost svetih otaca* najvažniji izvor autoriteta (posle *Svetog pisma* i *Odluka Vaseljenskih sabora*).

Sve ovo jasno pokazuje kako *patristika* nije skup pojedinih učenja već *jedno učenje* koje nastoje da otkrivaju i izlože različiti oci crkve s različitom punoćom i dubinom; ako patristiku posmatramo spolja, sa strane, onda nam se može pokazati i raznovrsnost različitih pozicija, pa se *patristika* može razumeti dvojako: kao specifični oblik hrišćanske kulture i kao njena samorefleksija.

Budući da je reč o jednoj veoma složenoj pojavi, dela otaca mogu se razmatrati iz tri aspekta: dogmatsko-teološkog, istorijsko-literarnog i istorijsko-filozofskog; u ovom poslednjem slučaju, patristika je skup principa i metoda hrišćanskog filozofiranja. Kao istorijsko-filozofski fenomen, patristika je sinteza religioznih vrednosti hrišćanstva i helenskog filozofskog nasleđa i ovo određenje ima prilično opšti karakter te ga treba precizirati. Bilo je mišljenja kako je u vreme patristike došlo do (a) helenizacije prvobitnog hrišćanstva i da u III stoleću hrišćanstvo ničim nije ličilo (ni idejno ni organizaciono) na ono što je bilo pre Hrista, a što je posledica filozofizacije hrišćanskog učenja i stvaranja hrišćanske hijerarhije, te da sve što je stvoreno posle *evanđelja* jeste plod grčkog duha i prilagođavanja religije pojmovnom svetu grčke filozofije; su-protstavljajući se ovom stavu, neki su smatrali da (b) patristika mnogo manje zavisi od grčke filozofije no što se misli i da je bolje govoriti o hrišćanizaciji grčke misli no o helenizaciji hrišćanstva; konačno, javili su se i treći, koji su smatrali da (c) ako bi se hrišćanstvo "izrodilo" u II stoleću u filozofiju ono bi prestalo da postoji kao religija i time bi sam pojam *hrišćanska filozofija* izgubio smisao, pa E. Žilson

smatra da tokom prva četiri stoleća nije filozofija spasla hrišćanstvo već je hrišćanstvo spaslo filozofiju od propasti.

Bez obzira na ove različite ocene, koje samo govore o složenosti problema, nesumnjivo je da je hrišćanstvo tražilo sredstva da u otkrovenju nađe opšti i večni sadržaj koji bi se mogao načiniti razumljivim za helenski odnos prema svetu. Tako se dogodilo da je pojmovna struktura grčke filozofije konstruisala u grčkom *Otkrovenju* one smislove koji se iz njega ne bi mogli izvesti na neki drugi način, a to opet znači da refleksivni, pojmovni elemenat ne da prosto "oblikuje" religioznu svest, već ima i određen uticaj na njen sadržaj. Istovremeno, postalo je očigledno da sadržajno jezgro hrišćanstva ne može biti posledica racionalnog grčkog filozofiranja, već da je, štaviše, neizrazivo jezgro hrišćanstva stvorilo oko sebe takvu "agresivnu" sredinu, da nijedan bitan pojam grčke filozofije, kada bi tu dospeo, nije se mogao sačuvati u nepromenjenom obliku.

Sve to imalo je za posledicu da u početku zamišljena velika sinteza nikad nije mogla biti potpuno i dovršena. Hrišćansko učenje, u koje su se uvukli pojmovi grčkog mišljenja, postalo je bipolarno i sve vreme nastojalo da sintetiše do kraja nespojive elemente – skriveni Jerusalim i skrivenu Atinu. To je sjajno osetio Tertulijan i kao srž problema video sukob *vere* (koja se pokorava višim odlukama i ne želi da racionalno odredi svoja počela, premda to ne uspeva da u potpunosti izbegne) i *potrebe za saznanjem Tvorca* u njegovom stvaranju, da se sve postojeće pokaže u harmonijskoj jasnosti, da se u svemu što postoji vidi odblesak najviše mudrosti ne sumnjajući u pravednost najviših odluka, kao i potrebu da se izrazi ljubav prema bogu i bližnjem poštovanjem moralnog zakona.

Da bi religiozni doživljaji i religiozno iskustvo mogli da se izraze i dobiju univerzalni značaj neophodno je da njihova osnova bude objašnjena uz pomoć razuma i da budu

"ograničeni", tj. dovedeni do određenih granica u okviru kojih imaju status opštosti i nužnosti; samo u tom slučaju može se dobiti odgovor na pitanje u šta se veruje, čemu se čovek nada, šta je svet i kakvo mesto i zadatke čovek ima u njemu. Na taj način iz "ograničenja vere" uz pomoć pojmovne aparature, nastaju hrišćanska teologija, kosmologija i etika.

Pri svem uvažavanju pojmovnog jezika grčke filozofije od strane crkvenih otaca ne treba zaboraviti da je taj filozofski jezik samo spoljašnje sredstvo u izgradnji hrišćanske dogmatike čiji se poslednji temelji nalaze u otkrovenju a ne u istini razuma i to je razlog što za hrišćanina Platon i Aristotel nisu više i najviši autoriteti; najviši autoritet je *Sveto pismo* koje je izvor istine i krajnja instanca objašnjenja. Fundamentalni stav patristike bio bi u tome da je istina data u *Pismu* a zadatak teologa (kao "istinskog filozofa") da je pravilno razume i objasni. Na taj način se hrišćanska teologija oformila kao religiozno-filozofska hermeneutika.

Očito je da pod pojmom hrišćanskog "filozofiranja" imamo zapravo filozofsku egzegezu svetog teksta, a metod tog "filozofiranja" nije ništa drugo do ukupnost načina njegove interpretacije; polazeći od toga da je tekst sistem znakova u kome je data istina na šifrovan način, isti se mogao tumačiti pomoću fizičkih, etičkih ili istorijskih alegorija. Najviši i najapstraktniji vid tumačenja bio je metafizički (mi bismo rekli ontološki), ali je taj podrazumevao obraćanje k najvažnijim paradigmama antičke filozofije. Platonovo učenje o prapočelu koje se nalazi van granica čulnog sveta bilo je idealni model za objašnjenje hrišćanskog učenja o bogu. Pomoću Platonove teorije ideja a i Aristotelove o umu (kao prvom pokretaču) i kategorijama, moglo se dati za hrišćane prihvatljivo rešenje o odnosu temelja bivstvovanja i njegovih čulnih

manifestacija; idući tim smerom rešavaće se i pitanje o jedinstvu boga i njegovih triju hipostaza. Stoičko učenje o svetskom umu-logosu i o usudu pomagalo je da se objasni svetska vladajuća i utemeljujuća hipostaza Boga-tvorca koja se raskrivala u Hristu i božanskoj mudrosti (*sophía*).

U vezi s istorijskim razvojem patristike od njenih samih početaka do univerzalnog teološkog sistema zrelog perioda, treba imati u vidu da je tu reč zapravo o smeni filozofskih paradigmi: prvobitno vladajući *stoicizam* (pa je moguće govoriti o "stoičkom periodu" patristike) ustupa sa Origenom, Ambrosijem i Avgustinom svoje mesto *platonizmu* koji je sa svojom metafizičkom dubinom i izoštrenim terminološkim aparatom više odgovarao pri izgradnji hrišćanskog teološkog sistema. Najznačajnije ideje antičke filozofije bile su uz pomoć platonizma sažete u najveću filozofsku sintezu antike – *neoplatonizam* i zato najzrelija teološko-filozofska učenja patristike najviše liče na neoplatonistički sistem kojem se obraćaju pre no bilo kom drugom kao izvoru filozofskih paradigmi.

Postoje dva načina ophođenja s pomenutim paradigmama: (a) Bog se u hrišćanskoj teologiji ne može dokučiti ljudskim umom i on je kao i u neoplatonskoj teologiji Jedno (pri tom treba imati u vidu da se hrišćanski bog koji je ličnostan razlikuje od neoplatoničarskog boga kao apsolutnog bezličnog pranačela); to znači da i hrišćanstvo i neoplatonizam imaju jasno *apofatički* (negativni) karakter: objašnjavajući prvenstveno šta bog ne može biti, takvo filozofiranje uvek je pokušaj da se opiše neopisivo, da se izrazi neizrazivo; krajnji temelj bivstvovanja nedostupan je razumu i preostaje samo *vera*. Iz ovog slede kasnije često razmatrani odnosi razuma i vere, razuma i autoriteta. Ovde je sadržan i izvor svih teškoća da se filozofskim jezikom izrazi sadržaj religiozne svesti kao i sva teološka problematika hrišćanstva.

Međutim, principijelna neshvatljivost boga ne isključuje mogućnost da se stvaraju pretpostavke o manifestacijama njegovog bivstva, a koje mogu biti dostupne ljudskom razumu i čulima; takav pristup bio bi *katafatički* (pozitivan) i u okviru njega rešavaju se pitanja hristologije, nastanka i saznatljivosti sveta, određenja čoveka, tj. svega što čini predmet kosmologije, antropologije i etike. Ova dva pristupa ne treba apsolutno odvajati jedan od drugog: tokom istorije patristike oba su metoda korišćena paralelno, ali se pri tom, kao pravilo, pokazivalo da što je apstraktnije i filozofskije učenje nekog od otaca crkve, utoliko ono više naginje apofatičkoj teologiji.

Sva ova svojstva patristike povezuju je sa sholastikom, pa bi se moglo tvrditi kako je u većini slučajeva sholastika produžetak patristike. Zato, ima autora koji izlaganje srednjovekovne filozofije počinju već s patristikom (E. Žilson), mada sholastiku razlikuje od patristike (a) daleko veća primena filozofskih konstrukcija i pojmova i (b) oslanjanje prvenstveno na Aristotela (dok je patristika orijentisana na Platona).

Sve to treba imati u vidu i pri podeli patristike na grčku i latinsku (istočnu i zapadnu); dok je za prvu (zbog jačeg uticaja platonističke metafizike) karakteristično stavljanje akcenta na pitanje teologije, ova druga, zbog udaljenosti Zapada od centara grčke filozofije, veći će interes pokazati za pitanje hrišćanskog sociuma i individuuma, tj. za antropologiju, psihologiju, etiku i pravo.

Kada je reč o hronologiji, patristika se obično deli na ranu (II-III stoleće), zrelu ili visoku (IV-V stoleće) i poznu (V-VIII stoleće); patristika prelazni period između antičke i srednjovekovne filozofije, kao unutrašnja koherentna celina, nema karakteristike prelaznosti već zajedno sa sholastikom deli ista svojstva srednjevekovnog načina mišljenja. Zato je moguće da se u patristiku ubroji i većina

autora sa Zapada čak do XII stoleća a na Istoku i kasnije. Isto tako, patristiku i sholastiku je moguće razmatrati i kao dva velika perioda hrišćanske filozofije a neki su patristiku označavali i kao "hrišćansku antiku" za razliku od "hrišćanskog srednjovekovlja". Opšte je prihvaćeno da patristika obuhvata poslednja stoleća antike i da se završava kad se na Zapadu javljaju autori koje obično razmatramo u sklopu filozofije srednjega veka (A.A. Stolarov, I/246-252).

Glavni teološki problemi, povezani s filozofskim pojmovima, bili su u vreme patristike: (a) *problem trojstva* (koji je bio rešavan na Nikejskom saboru, gde su bile odbačene teorije adopcionizma i modalizma), (b) *problem inkarnacije* (reč je o problemu odnosa dve prirode Hrista, a koji je raspravljan na saborima u Efesu (431, gde je osuđeno nestorijanstvo) i Halkedoniji (451, gde je osuđeno monofizitstvo), nakon čega je usvojena formula o "dva počela u jednom Hristovom licu" tj. učenje o tome da je Hrist istovremeno "istinski Bog" i "istinski čovek"); (c) *odnos slobode i blaženstva* (o čemu će raspravljati Avgustin) i (d) *problem odnosa vere i uma* (reč je o problemu koji tematizuje Katehistička škola iz Aleksandrije za koji prvi daje rešenja Avgustin a koji kasnije postaje i centralni pojam sholastike a na osnovu kog će biti raspravljana pitanja rađanja, stvaranja, emanacije, supstancije, sapostojanja, otelotvorenja, hipostaze, ličnosti, slobodne volje).

Temeljni stav koji je omogućio racionalno posredovanje i sistematizaciju hrišćanske filozofske doktrine jeste uvodni deo Jovanovog evanđelja gde se govori o božanskom Logosu i o Hristu kao Logosu, mada je sva problematika Logosa već bila postavljena u helenističkoj misli. Neoplatonistička tradicija, kao i ona koja polazi od Origena, jednako je značajna za formiranje filozofije hrišćanstva kakvu srećemo kod njenog originalnog mislioca Avgustina. Njegovo mišlje-

nje ne samo da je postalo središte raznih tokova helenističko-rimske filozofije, već je postalo izvor za potonja učenja; na taj način Avgustin je pre započinjući no završavajući mislioc pa stoga i ne pripada u pravom značenju reči antičkoj filozofiji, premda živi u vreme antike.

Kada je seoba naroda opustošila Rimsku imperiju i kad ona više nije imala političke snage da se odupre varvarima sa severa (a misli se pre svega na divlja i primitivna germanska plemena), tada je i kultura staroga sveta došla u opasnost da bude uništena; problem je bio i u tome što je grčka kultura bila toliko usložnjena da su njene osnove bile podlokane da sama nije mogla da vaspita surove pobednike kojima do vaspitanja nije ni bilo stalo, jer im to ni do današnjih dana nije u prirodi. Prost čovek ostaje prost i antička kultura se pred Germanima našla u velikoj opasnosti. Duh antičke kulture ne bi mogao opstati da ga nije spasla hrišćanska crkva koja se suprotstavila primitivizmu divljaka sa severa. Nesposobni da dokuče dubinu estetske kontemplacije i delatnosti uma, nesposobni da dokuče domašaje umetnosti i nauke, Germani su ustuknuli pred propovedima *evanđelja* koja su na njih delovala snagom svoje jednostavnosti budući da je sa prostacima bilo neophodno govoriti krajnje prostim jezikom.

Samo u takvoj situaciji religioznog uzbuđenja primitivnih Germana kao nekakvih vladara mogao je i početi proces usvajanja antičke nauke i kulture; ali nesreća je bila u tome što je iz te duhovne dimenzije antičkog sveta za nova pokolenja bilo od značaja samo ono što je u svoje učenje uključila hrišćanska crkva a pritom je odbačeno sve što je protivrečilo njenom učenju. Neki smatraju (Vindelband) da je ova isključivost imala i pozitivnih efekata jer je sasvim razumljivo da bi ti primitivni narodi (kao Germani) bili krajnje bespomoćni da se snađu u finesama antičke dijalektike.

Tako je crkva postala vaspitač evropskih naroda; pri tom se misli na germano-romanske narode, jer su u to vreme, u istočnom delu Imperije, u Vizantiji, narodi bili obrazovani; nije nimalo slučajno što u to vreme Sarmate i ostale (poreklom) slovenske narode nazivaju sve više Slovenima (spram ranijeg naziva Vendi); to je samo stoga što su Sarmati imali *slovo,* zato što su bili pismeni a pismenošću su se bitno razlikovali od Germana i ostalih primitivnih naroda koji u to vreme naseljavahu zapadnu Evropu.

Budući da je kao svoj osnovni zadatak crkva videla vaspitanje varvara, ona i nije mogla imati mnogo posla na umnom Istoku već na tzv. "Zapadu" gde se srela s divljacima svake vrste koje je uvođenjem u religioznu organizaciju trebalo kultivisati. Ulazeći u novu epohu Crkva je imala i tu sreću da je celinu njenih verovanja i stremljenja mogao da oblikuje jedan takav um ponikao iz najbolje antičke tradicije a potom zaronio u bit hrišćanstva - **Aurelije Avgustin** (354-430).

O Avgustinu postoji danas nepregledna literatura. Nas on interesuje koliko kao predstavnik neoplatonskog latinskog Zapada i prelaz od antike ka srednjem veku, toliko i kao mislilac koji priprema temelje na kojima će počivati misao renesanse; on je pravi učitelj srednjega veka. U njegovoj filozofiji ne samo da se prepliću ideje Origena i Plotina već on u njoj sa stvaralačkom energijom sažima i sve misli svog vremena oko ideje o neophodnosti spasenja i vere a zadovoljenje te potrebe nalazi u hrišćanskoj crkvi; na taj način njegovo učenje je filozofija hrišćanske crkve; ali treba imati u vidu i jednu razliku dok je u antičko doba nauka ponikla iz čistog estetskog uživanja u znanju, u srednjem veku ona je pošla drugim putem budući da srednji vek znanje racionalno potčinjava veri; gubi se još kod Grka dominirajuća estetska dimenzija (koja će ostati sačuvana u

pravoslavnom delu Evrope, u Vizantiji) a koja će se na Zapadu tematizovati tek u XVIII stoleću sa Baumgartenom; akcenat se nedvosmisleno stavlja na učenje crkve.o

Ovde ne treba izgubiti iz vida da Avgustin po svom osnovnom zadatku i po rešenjima koja daje srednjovekovna filozofija ne izlazi iz pojmovnog kruga grčke i helenističke filozofije i po svom duhu on je samo njen nastavak; protivrečje koje se ipak tu javlja jeste protivrečje između učenja crkve i neoplatonizma i reč je zapravo o protivrečju vere i filozofije; ako će i kod Avgustina biti još uvek vidni mnogi elementi neoplatonizma, to je posledica zadatka kojeg se poduhvatio: smatrao je da smisao filozofije treba biti u tome da učenje crkve izloži kao naučni sistem i kako srednjovekovna filozofija ide tim putem, ona je u bukvalnom značenju te reči školska nauka crkve - *sholastika.* Nasuprot tome neoplatonska filozofija je putem znanja vodila jedinstvu s bogom, i kad srednjovekovna nauka uzima to sebi za zadatak onda je ona - *mistika.* To je razlog što se tokom srednjeg veka sholastika i mistika međusobno dopunju a ne isključuju: kao što mistična kontemplacija može biti deo sholastičkog učenja, tako i mističko otkrovenje svoju osnovu može imati u učenju sholastičara. Razlika bi bila samo u tome što je tokom srednjeg veka mistika mogla daleko lakše da završi u jeresi jer se sholastika tu pokazivala u prvi mah u prednosti, premda su se mišljenja samih sholastičara do te mere razlikovala, ne samo po tumačenju dogmi koje su sami utvrdili, već i po načinu na koji su obrađivali svoja učenja, te je to i bio razlog što su mnogi od njih takođe došli u sukob sa crkvom i završili u jeresi. Sve to, a posebno činjenica da neoplatonizam sve vreme daje teorijsku podršku opoziciji protiv monopola crkve na religiozni život (i da pri tom imamo mistike koji uzimaju u zaštitu istinsku veru protiv

sholastike), ne bi se mogla srednjovekovna filozofija u celosti identifikovati sa sholastikom.

U početku najveći uticaj imalo je Avgustinovo učenje i to ne svojom filozofskom dimenzijom koliko pozivanjem na autoritet same crkve; istovremeno delovala je i platonska mistika kao i negovanje nauke koje se oslanjalo na udžbenike i odlomke iz aristotelovske logike koje je vodilo određenim logičko-metafizičkim problemima a što je moglo kako da ugrozi samo učenje crkve tako da završi i u pukom formalizmu. Naspram ove naučne tendencije vremenom je sve veći uticaj dobijala avgustinovska psihologija. Nakon nekoliko stoleća preko arapskih autora u Evropu će doći Aristotelova dela, delom u latinskom prevodu, delom, nešto kasnije i na grčkom jeziku, ali s arapskim komentarima koji su bili pisani u neoplatonskom duhu a što je ojačalo avgustinske tendencije jer se u prvi mah verovalo kako se u aristotelizmu nalazi potvrda avgustinovske metafizike. Tako se dogodilo da su se i aristotelovci i avgustinovci oslanjali na aristotelizam dok je među njima postepeno rastao jaz; sa aristotelizmom javlja se u medicini i prirodnim naukama interes za empirijska istraživanja koji nije zaobišao ni avgustinovsku psihologiju te su se ta istraživanja uskoro znatno udaljila od crkveno-aristotelovske metafizike.

Sve ovo, o čemu će kasnije biti dovoljno reči, treba istaći već ovde kako bi se ocrtao jedan bitan smer misli kojim se kreće Avgustin: on, naime, kao centralni filozofski princip ističe obraćanje misli unutrašnjem iskustvu, princip, koji se već nalazio i u antičkoj nauci; time on započinje jedan bitno drugačiji smer i njegov će značaj biti vidan tek u kasnijim stolećima.

Avgustin se rodio 354. godine u Tagasti (Numidija); pravne nauke i retoriku učio je u Madari i Kartagini a za filozofiju se zaineresovao čitajući Ciceronov spis *Hortenzije*

(373). Tako je već u ranoj mladosti prešao sve stepenice na naučnom i religioznom putu (prvo je bio strastan manihejac, potom oduševljen akademskim skepticizmom da bi zatim prihvatio neoplatonističke doktrine, po završetku studija bio učitelj gramatike a potom (375) i retorike u Kartagini, Rimu i Milanu), posredstvom milanskog episkopa a na nagovor svoje majke Monike 387. postao hrišćanin; godine 396. odlazi kao biskup u Hipou gde i umire 430. godine u vreme opsade grada od strane Vandala. Treba istaći da su Vandali, po zauzeću grada ovaj sravnili sa zemljom i pobili njegove stanovnike ali su poštedeli crkvu i Avgustinovu biblioteku.

Avgustinov razvoj ima dva dela: prvi do prelaska Avgustinovog u hrišćanstvo i drugi, nakon što ga je milanski biskup Ambrozije uveo u hrišćansku veru. Iako Avgustin u tom prvom periodu nije bio originalni filozofski mislilac, ipak je pokazao težnju za samostalnošću i kritičnošću. U vreme izučavanja pomenutog Ciceronovog dela već je pripadao sekti manihejaca. Glavna misao te sekte sastojala se u priznavanju dva prvobitna principa: dobra i zla iz kojih sve nastaje. Avgustin je ostao blizak manihejcima 9 godina (373-382) i njihovog se uticaja nije u potpunosti oslobodio, a što se vidi iz njegove teorije o dualitetu zemaljske i božje države.

Posle napuštanja manihejaca Avgustin je prihvatio akademsku skepsu, ali ni nju nije trajno zadržao jer je zaključio da se iz izvesnosti o postojanju svesti može ipak doći do određenih saznanja. Uveren u to, on je rekao da ako se čak i vara, to opet znači da postoji i da se ne vara u tome da sebe spoznaje. Na taj način Avgustin je nastojao da opovrgne skepticizam, pošto sigurnost postojanja svesti omogućuje samospoznanje. Napustivši skepticizam počeo je izlaz da traži spisima platoničara i neoplatoničara, koje je čitao u latinskom prevodu. Avgustin je ostao pod uticajem

te filozofije priznavši da je tek pomoću nje naučio da razlikuje materijalni i duhovni svet. Tu spoznaju će kasnije primeniti u odbrani hrišćanstva.

Paralelno s proučavanjem platonizma, Avgustin je pisao rasprave u kojima je iznosio kritiku pojedinih učenja. Iz tog perioda treba spomenuti njegov spis *De vita beata* (386), pisan pod uticajem Cicerona i Platona. Iste godine je napisao tri knjige protiv akademske skepse (*Contra Academicos*). Tom razdoblju pripada i rad *Soliloquia* u dve knjige a gde se govori o problemima saznanja. U tom delu Avgustin ističe da treba težiti za znanjem jer zbog njega niko ne može biti nesrećan. Da bismo imali znanja, moramo, prema Avgustinu, znati šta je istina. Ona je večna i postoji po sebi (per se). On smatra da svet spoljnih predmeta spoznajemo pomoću duše a to znači da duša proizvodi odgovarajuće opažaje. Taj put doveo je Avgustina do večnih ideja (platonizam) koje duša prima od boga. Tako se našao u teologiji, koja mu nije mogla koristiti u filozofskom istraživanju.

Preokret je u Avgustinovom mišljenju nastao 387; to je kraj njegovog misaonog razvoja; od tog vremena piše u duhu hrišćanskih dogmi i postaje religiozni fanatik koji je svojim spisima izvršio veliki uticaj na teoriju i praksu srednjovekovne crkve. Iz tog perioda poznate su njegove *Ispovesti* (398) i spis *O državi božjoj* (De civitate Dei) (413-426). Osnovna misao ovih spisa je da filozofija više ne vaspitava ljude već da tu ulogu preuzima hrišćanska vera. Vera ne traži dokaze, nego dogme uzima kao gotove istine. Da bog postoji, kaže Avgustin, treba verovati. U takvom kontekstu čovek postaju rob božiji a religija biva čovekova svest o njegovom sadašnjem i budućem položaju.

Avgustin je pitanje vere a time i spasa preneo na ljudsku *volju,* koja je prema njegovom mišljenju božje delo; volja je suština čoveka i stoji iznad intelekta. Sve što čovek

radi proizlazi iz njegove volje koja je apsolutno slobodna. Sve je volja, jer se ona ispoljava u svakom ljudskom postupku bio on dobar ili loš. Vrednost nekog voljnog postupka zavisi od njegove usmerenosti prema bogu, crkvi i veri, a to znači da je slobodna volja pozitivna samo ako služi hrišćanskoj veri.

Problem voljnog delovanja Avgustin je preneo i na boga, koji stvara svet iz ničega odlukom svoje volje i po određenom planu. Božje stvaranje je Avgustin objašnjavao pomoću Platonovih ideja koje je preneo u božji um i shvatio ih kao božje stvaralačke misli. Ljudi sami po sebi ne mogu izvršiti pripreme za svoj spas, i zato postoji crkva koja ih vodi; ona je osnova božje države i oni koji budu njeni članovi imaju izgleda da budu spaseni, iako to nije sigurno, jer je predestinacijom sve određeno.

Iz toga sledi da čoveku ne preostaje ništa nego da se preda crkvi. Bez boga čovek ne može biti ni pravedan; to isto važi i za države, koje nemaju pravu veru pa ih na taj put treba dovesti. Ljudski razum bez pravog verovanja nije u stanju da bude kriterijum vlastitog delovanja pa stoga verom treba tražiti pomoć za intelekt. Time je Avgustin nastojao da pokaže da je čovek na pravom putu samo onda ako je primio hrišćansku veru. Svi oni koji se tome ne pokoravaju pomažu zemaljsku državu i time se suprotstavljaju bogu, veri i crkvi. Stalna borba između te dve države, već ovde na zemlji, mora koristiti božanskoj državi. Taj je zahtev vodio u fanatizam i postao sastavna vrlina hrišćanina. Avgustin je to ispoljio u svojim polemikama protiv sekti pelagijanizma i donatizma u kojima je on video opasnost za dogmatsko verovanje. Svojom teorijom države Avgustin je dao veće pravo crkvi nego legalnoj vlasti i državi. Na taj način je teorijski pripremio ono što je ostvarila kasnije crkva proganjanjem i spaljivanjem pripadnika drugih sekti i slobodnih mislilaca.

Grčka filozofija nije Avgustinu bila neposredni predmet istraživanja nego se on njoj obraćao tek u kontekstu teoloških pitanja; budući da je je on samo delimično poznavao interesovala ga je samo u toj meri u kojoj se naka od filozofskih škola bavila teološkim pitanjima; zaključio je da je platonizam najbliži hrišćanstvu (jer su platoničari spoznali da bog nije telo pa su ideju stavili iznad materijalnog. Nijedan se filozof, po mišljenju Avgustina, nije približio hrišćanstvu kao Platon i to on objašnjava time da je Platon čuo o spisima proroka i upoznao sadržaj *Biblije* i tako se najviše približio pravoj veri, samo što joj nije ostao dosledan. Grčku filozofiju Avgustin je gledao kroz svoje hrišćansko uverenje i hrišćanski je interpretirao filozofiju koja s tom interpretacijom nije imala nikakve veze. Ostaje činjenica da je on platonizam uveo u hrišćanstvo i tako pokušao da filozofira o sadržaju vere. Tako je Avgustin postao filozof samo unutar teologije koja je za njega bila pretpostavka mišljenja, a filozof u starom značenju nije mogao biti jer je prednost davao teološkim dogmama koje je smatrao sigurnim istinama.

Ono što posebno pada u oči jeste Avgustinov neoplatonizam kao i "prelazni" karakter njegove filozofije; ta "prelaznost" pokazuje se u načinu tumačenja neoplatonizma a ne u samom neoplatonizmu. Neoplatonizam Avgustin koristi za potrebe hrišćanske dogmatike. U to vreme, kad je reč o učenju o trojstvu kod istočnih bogoslova, karakteristično je isticanje hipostaze Oca kao više i kao osnovnog uzroka unutar trojstva. Karakteristika toga je subordiniranost. Sin je niži od Oca i uzrok tome što je on Sin - jeste: Otac. Sveti duh je još niži od Sina i kod mnogih istočnih bogoslova ne smatra se uopšte bogom.

Takvo shvatanje nalazimo kod **Arija** ((256-336) koji je smatrao da je božanstvo večno, nepromenljivo i jednostavno, a da je naspram njega svet koji je vezan s

proticanjem vremena i večno se menja; svet je uvek složen i nikad se ne javlja kao nepokretna ideja. Ako je bog uvek jednostavan a nikada složen, Sin božji ne može se smatrati bogom jer je obična tvar, materijalan, vezan za vreme. Bog je mišljen tu kao prvi pokretač na Aristotelov način, te je arijanizam, zapravo, smesa hrišćanskog kreacionizma i paganskog antipersonalizma. Po shvatanju Arijana Sin (Hrist) nije bio rođen od Boga već ga je Bog stvorio; to znači da Sin nije Ocu jednosuštastven (*omoousios*), već mu je jednakosuštastven (*omoiousios*); Bog-Otac je nerođena "monada" a Bog-Sin do te monade nije postojao; zato su arijanci poistovećivali suštinu Sina i suštinu svakog tvarnog bića. Sin je oruđe stvaranja i mada postoji pre svih vekova i svih vremena on nije večan jer, postojalo je vreme kad ga nije bilo i on "nije postojao pre no što je nastao. Sin je po "milosti" a ne po suštastvenosti i suštastvom ne može biti identičan s Ocem. To je imalo za posledicu odbacivanje centralne dogme hrišćanstva – ideje bogootelotvorenja.

Rezultat ovakvog shvatanja je tzv. "arijanska hijerarhija bivstvovanja": Bog-Otac (kao jedino i nerođeno apsolutno suštastvo) → Sin (kao prvobitna tvar) → (Duh (sazdan od strane Sina) → Sve ostale stvari koje je stvorio Sin. Božanstvenost Sina razlikuje se od božanstvenosti Oca po stepenu a ne po rodu. Sve što je izvan Boga njemu je strano zato što je ili (a) nastalo i nastalo ne od strane Boga, ili zato što je (b) nastalo iz mraka nebivstvovanja, iz ničeg i održava se (postoji) nad ambisom nebivstvovanja samo uz pomoć Božije volje.

Arijanska jezička hijerarhija boga, tj. put subordinacije, kritikovana je na Nikejskom saboru (325) i zbog isticanja prvenstva oca u odnosa na sina arijanci su kasnije bili proganjani. Nikejski sabor je stao na stanovište da Sin božji ne može biti tvaran te da ga treba razumeti kao i Oca i njegovu suštinu videti isto kao i suštinu Oca. Ovaj je sabor,

suprotstavljajući se arijanstvu, istakao "jednosuštastvenost" oca i sina - *homoousianstvo*. Sukob arijanstva i hrišćanske ortodoksije (praćen u Aleksandriji i uličnim borbama) odražava sukob antičkog mišljenja (ukorenjenog u formalnoj logici) i hrišćanskog iracionalizma, ili sukob dve koncepcije kosmosa: antičke, koja zna samo za čulno-materijalni kosmos i hrišćanske, koja govori o kosmosu kao tvorevini nadkosmičke ličnosti. Posve je jasno da tu nije reč o aristotelizmu, već o neoplatonizmu. Hrišćanstvo ne prihvata Aristotelovu ideju jednog nerođenog zatvorenog u sebe apsoluta koji je nesaopštiv nečem neapsolutnom.

Ne treba gubiti iz vida da se sukob arijanaca i pripadnika aleksandrijskog episkopa Aleksandra razbuktao posebno na religiozno-političkoj osnovi; Imperator Konstantin I je podržavao Arijana[6] i tako mu omogućio da se vrati u Aleksandriju, ali kao i svakom vladaru, religiozne a i teorijske rasprave brzo su mu dosadile pa je pod pritiskom Arijevih protivnika promenio mišljenje te je, predsedavajući Nikejskom saboru (325), iako tada nehrišćanin[7], stao na snagu Arijevih protivnika, vođen političkim interesima: hrišćanska crkva mu je odgovarala kao oslonac, ali to je podrazumevalo da je ona jedinstvena i monolitna a ne razdirana unutrašnjim sukobima. Ako su Konstantinu te rasprave i izgledale trivijalne, to se nije moglo reći i za grčkojezički Istok gde se smatralo da spor zadire u bit hrišćanstva. Ovo poslednje je i razlog sazivanja

[6] Treba imati u vidu da je Arije bio veoma poluparan (posebno među ženskim svetom), da je, iako mu je bilo zabranjeno da širi antitrinitarne poglede, na svojoj strani imao trećinu sveštenstva Aleksandrije, da je arijanstvo bilo veoma polularno u građanstvu i kod vojnika, a da je nakon osude nastavilo da deluje među gotskim plemenima te su tek 587. Vizigoti-arijanci prihvatili ortodoksno hrišćanstvo.

[7] Hrišćanin je postao tek na samrti jer se smatralo da je to najbolji način da se na onaj svet dospe bezgrešan pošto usled skore smrti čovek i nema vremena da nešto zgreši.

prvog vaseljenskog a ne opšteimperijskog sabora u Nikeji koji je okupio episkope iz Sirije, Jermenije, Persije i Kavkaza, dakle, i one van granica Rimske Imperije; to je bilo nešto krajnje novo jer do tog vremena u Nikeji se nisu okupljali ni episkopi iz susednog Egipta i Antiohije. Iako se u Nikeji okupilo između 250 i 300 učesnika, sa Zapada se odazvalo malo sveštenika; čak je i Papa iz Rima poslao samo dva svoja predstavnika. Posle višenedeljne rasprave Sabor je završen anatemisanjem Arija i njegovih istomišljenika; imperator Konstantin je verovao da će "požar vere ugasiti vodom vlasti", ali to se nije dogodilo.

Ovaj sabor je interesantan iz mnogo razloga i nije slučajno da su se najviše njim bavili teolozi i filozofi u narednim vekovima; posledice rasprave vođene u tih nekoliko nedelje biće dalekosežne i odrediće čitavu istoriju hrišćanstva. Možda su tačne reči Ambrozija (*De Fide*) da su nakon čitanja pisma Evsevija Nikomedijskog (koji je podržavao Arijana), u kome stoji da je *homoousios* reductio ad absurdum, protivnici Arijana tu reč iz pakosti, po onoj narodnoj, *da komšiji crkne krava,* stavili u nikejski oros. Istočni episkopi su potpisali nikejsku formulaciju a da i sami nisu najbolje razumeli izraze *ousia, omoousios, ipostasis*; još manje se tako nešto može reći za njihove "zapadne" kolege koje se nisu mnogo razumevale u finese grčkog jezika.

Za razliku od Arija, **Atanasije** (295-373) je bio samouk, istina ne miljenik žena, ali zato asketa koji se družio s pustinjacima i svetim Antonijem, koristeći se njihovom podrškom. Budući još đakonom, on se na Nikejskom saboru zastupajući ortodoksiju beskompromisno suprotstavljao Imperatoru sklonom svakom kompromisu; ako se ima u vidu da je Konstantin bio realan političar, shvatajući da *homoousianstvo* ne uspeva da ujedini pastvu već da je izvor razdora među is-

točnim sveštenicima, on je bio spreman da se stoga odrekne pa je Atanasija poslao u progonstvo u Trevirorum (Trijer). Činjenica je da su Atanasija na saboru u Tiru (335) optuživali za čarobnjaštvo i da je morao da beži u Konstantinopolj, da mu je u to vreme bio zabranjen ulazak u Egipat i da u narednih dvadesetak godina niko od istočnih episkopa nije hteo s njim da komunicira[8]. Posle smrti Konstantina (337) on se vratio u Aleksandriju i mada je njegovo učenje priznato za ortodoksno, promenila se "klima" u Rimu jer je na vlast došao Konstantinov sin Konstancije II koji je bio vatreni arijanac i koji je objedinio ponovo istočnu i zapadnu Imperiju.

Zato su sve te rasprave dovršene tek na Konstantinopoljskom saboru (381) koji je kasnije priznat za vaseljenski i na kome su crkveni oci usaglasili svoje stavove i dali kratko određenje vere u kome su potvrdili veru nikejskih otaca, osudili kasnije nastale jeresi i proglasili crkvene kanone. To je postignuto zalaganjem nekoliko teologa iz maloazijske rimske provincije Kapadokije među kojima je bio uticajan **Grigorije Niski** (335-394) koji je zajedno s bratom **Vasilijem** (331-379) postao dosledni naslednik grčke tradicije; oni su težili stvaranju totalne

[8] Neki savremeni istraživači (Hanson, R.P.C., 1988) smatraju da je tu reč o svojevrsnom Atanasijevom "banditizmu" koji nema nikakve veze s doktrinarnim sporovima, da se tu radilo o borbi za vlast u Atanasijevoj dijecezi pri čemu se on kao episkop služio svim sredstvima, krajnje beskrupulozno. Činjenica je da je na Saboru u Tiru Arije bio prihvaćen a Atanasije prognan. Ali, Sabor je ipak prihvatio jednu kompromisnu formulu koju je Arije bio predložio 333. Isto tako, činjenica je da izraz *homoousios* narednih dvadeset godina posle Nikejskog sabora niko nije upotrebljavao. U prilog Atanasijeve beskrupuloznosti ide i njegova tvrdnja da termin *homoousia* koristi Dionisije Aleksandrijski u III stoleću, ali on ne kaže da ovaj to smatra jeretičkom doktrinom. Analogno tom, ovaj pojam je pripisivan i antiohijskom episkopu Ignjatiju († 107/110).

hrišćanske kulture; suprotstavljali su se grčkoj misli koju je podržavala država, ali nisu ni krili ushićenje predgrčkim nasleđem; smatrajući da spašavaju grčku kulturu dajući novi život kulturnom nasleđu, posebno retoričkim školama toga vremena, koje su postajale sve više veštačke na fonu klasične tradicije. Upravo u to vreme, u IV stoleću dolazi do istinske renesanse grčko-rimske kulture koja je došla do naših dana; razlika između grčkog i rimskog duha bila bi u tome što je Zapad imao Avgustina u vreme kad se na grčkom Istoku kultura formirala u delima Grigorija Niskog i njegovog brata Vasilija.

Po metodičnosti i sistematičnosti Grigorije najviše liči na Origena; u duhu aleksandrijske teologije Grigorije nastoji da veru potkrepi razumom (mada se vera ne podvrgava sumnji). Dogmatski sistem treba da se izgrađuje racionalnim metodama a čisto naučno znanje može služiti otkrivanju Božije istine, te su stroge metode dijalektike nezamenjive u teološkim raspravama.

Grigorije Niski u duha Platona odvaja inteligibilni svet od čulnog i telesnog; ali već u neoplatonskom duhu, čulni svet se oslobađa svake materijalnosti jer je proizvod kvalitativno bestelesnih moći i, kako se to objašnjava u delu *O stvaranju čoveka* (De opificio hominis), budući da nema tela, opremljenog bojom, oblikom, protežnošću, svim i svakakvim svojstvima, svako od njih nije telo već prebiva u biću različitom od telesnog i saglasno s posebnim karakterom... Ako je saznanje tih svojstava moguće umom i ako božanstvenost, sama po sebi inteligibilna supstancija, nije moguće da unutar bestelesne prirode mogu postojati inteligibilna počela koja imaju telesno poreklo; priroda koja se može dosegnuti umom i koja u životu podstiče duhovne snage, sjedinjuje se s njima i vodi rođenju materijalne prirode.

Grigorije je smatrao da problem nije u spasenju individuuma već celog čoveka; individuum i ne može biti spasen dok ne bude spasena sva ljudska priroda; uslov spasenja Grigorije vidi u tome što, budući da je čovek dobrovoljno otpao od boga i dospeo u vlast đavola, koji je, opet, pravedno dobio vlast nad ljudima, čovek može da se vrati bogu samo svojim slobodnim aktom; ali, osloboditi čoveka od ropstva u koje je zapao može samo bog i budući beskonačno milosrdan on hoće da ga spase, a budući beskonačno mudar zna i kako ga može spasti. Samo beskonačna mudrost može da pretpostavlja beskonačnu pravednost. Da bi se mogao spasti, čovek mora, pre svega, imati (a) svest o svojoj krivici (kako bi se mogao pokajati), zatim se (b) vlastitim naporom mora očistiti od greha, da bi se, konačno, (c) oslobodio od đavola i time se zadovoljila pravda (što je moguće samo uz pomoć boga).

Treba istaći ideju Grigorija Niskog o čoveku kao mikrokosmosu; čovek je, kaže on, nešto daleko više; paganski filozofi su tražili bit čoveka u nečem niskom i nedostojnom njega. Nastojeći da uzdignu ljudski momenat oni su govorili da je čovek mikrokosmos sastavljen iz istih elemenata kao i priroda, zaboravljajući da istu prirodu imaju i insekti i miševi, jer i oni su satkani od ta četiri elementa... Kako čovek može biti veliki ako nije nalik kosmosu? Da li je on drugačiji od tog neba koje se kreće, od zemlje, ili od sveg što kreće se zajedno za zemljom? U čemu je, po mišljenju crkve, čovekova veličina? Ne u podudarnosti sa kosmosom, već u tome što je on lik Tvorca same prirode.

Duša i čovekovo telo stvoreni su istovremeno, ali duša nadživljava telo i s uskrsnućem uspostavlja se jedinstvo. Grigorije prihvata ideju Origena o *apokatástasis*-u, tj. o uspostavljanju svega u prvobitnom obliku; čak će se i zlikovci, prošavši dosuđene muke, očistiti i vratiti izvoru i biće spaseni svi.

Konačno, kod Grigorija nalazimo hrišćansku verziju neoplatonističke ideje uspinjanja bogu udaljavanjem od sveg što odvaja: "Božansko je čistota, udaljavanje od strasti i izbavljenje od svakog zla; ako je i to sve u vama, bog je istinski u vama. Ako su vam misli slobodne od zla, daleko od strasti, svetovne nečistoće, vi ste blaženi jer vidite jasno da ako ste sami čisti, osećate ono što nevidljivo je onom ko nije se očistio; i jednom kad skinete koprenu s vaših očiju, telesnu tamu, videćete, konačno, blaženu svetlost". Bez obzira na opšti racionalistički ton, učenje Grigorija po svojoj suštini duboko je apofatičko i pretpostavlja nadracionalni put saznanja boga; njegovo učenje čini jedan od temelja hrišćanske mistike time što se insistira na neposrednoj, ekstatičnoj kontemplaciji boga, čime je Grigorij Niski neposredna preteča Pseudo-Dionisija Areopagite.

Uporedo s Kapadokijskim ocima nalazi se i **Jovan Hrizostom** (Zlatousti) (oko 344-407); on potiče iz obrazovane porodice, obrazovao se u Antiohiji kod poznatog retora Libanija; od 381. sveštenik je u Antiohiji, a od 398. episkop u Konstantinopolju. Zbog intriga mesnog sveštenstva Jovan je poslat 404. na Istok gde je i umro nakon tri godine. Jovan nije toliko teolog-teoretičar, koliko nenadmašni hrišćanski majstor besedništva. Većinu njegovih dela čine propovedi koje su zabeležili slušaoci a čiji broj se približava hiljadi; najveći deo propovedi posvećen je tumačenju knjiga *Starog zaveta* i *Poslanica apostola Pavla.* Glavno dostignuće Jovana jeste besprekorna retorička hrišćanska hermeneutika kao i razvoj praktičnog morala.

U srednjem veku, na Zapadu, među mističarima i među teolozima, veliki ugled uživali su spisi pripisivani **Dioniziju Areopagiti**. Prvobitno, ti su se spisi smatrali delom Dionisija, člana atinskog Areopaga koji je živeo u I stoleću; Dionizije Areopagita se pominje u novozavetnoj knjizi *Dela apostolska* (17, 34), i to kao lice koje je u

hrišćanstvo preveo apostol Pavle. Međutim, prva svedočenja o delima Dionizija Areopagite potiču iz 533. godine kada se patrijarh iz Antiohije Severus poziva na Dionizijeve spise da bi potkrepio svoje monofizitsko učenje; to, međutim, samo pokazuje da su već u to vreme ovi spisi imali autoritet. Danas se jedino pouzdano može reći da je između V i VI stoleća živeo nepoznati autor koji je želeo da bude smatran za savremenika apostola, i da se proglašavao za Dionizija kojeg je preobratio sveti Pavle na Areopagu; pod njegovim imenom došao je do nas korpus koji sadrži spise: *O božijim imenima, O nebeskoj hijerarhiji, O mističkoj (apofatičkoj) teologiji, O crkvenoj hijerarhiji* kao i desetak poslanica-pisama različitim licima; ti spisi su najverovatnije nastali oko 500. godine ali su imali neverovatan uspeh tokom čitavog srednjega veka, kako na zapadu, tako i na istoku. Dante je u opisu Raja bio pod uticajem hijerarhije opisane u tim spisima; među mnogobrojnim prevodima treba izdvojiti onaj na sirijski (XI stoleće), zatim na arapski i jermenski (XIII stoleće) dok je na slovenski jezik preveosrpski monah Isaija 1371. godine; na ovaj prevod se više puta poziva i ruski car Ivan IV (Grozni).

U Istočnoj crkvi na ove spise pozivali su se Maksim Ispovednik i Jovan Damaskin dok je Hipatije iz Efesa osporavao njihovu autentičnost. Na Prvom lateranskom koncilu 649, papa Aerin I pozvao se na ove spise kao na autentične, a nakon što je iste car Mihailo Balbus poslao Ludvigu Pobožnom, na zahtev Karla Ćelavog, Johan Skot Eriugena je 827. preveo sa grčkog prvi tekst iz ovog opusa. Analizom dela već su u vreme renesanse Lorenco Vala i Erazmo Roterdamski videli u pomenutim spisima uticaj Prokla, kao i neke činjenice koje su vezane za V stoleće te je bilo vidno da ovi spisi i nisu mogli nastati pre V stoleća. Iako su mnogi prevodioci i komentatori ovih spisa (Eriugena, Hugo od Sen-Viktora, Robert Groseteste, Albert

Veliki, Toma, Dionizije Kartuzijanac) smatrali da je reč o originalnom delu, i premda je učenje Pseudo-Dionisija dobilo zvanično priznanje u vizantijskom pravoslavlju, zahvaljujući tumačenjima koja je dao Maksim Ispovednik, vremenom je postalo jasno da ta dela sadrže elemente preuzete iz razvijenog neoplatonizma, i da predstavljaju pokušaj izmirenja neoplatonstva i hrišćanstva; danas sa pouzdanošću možemo tvrditi samo toliko da je njihov autor bio teolog i, svakako, sveštenik.

Dionizije misli neoplatonizam u hrišćanskim pojmovima, ali često i u formulacijama kakve nalazimo kod Prokla; tu nalazimo formulaciju apofatičke (negativne) teologije: boga možemo označiti mnogim imenima izvedenim iz čulnih stvari i potom shvaćenim na drugačiji način, u prenosnom smislu, pošto je on uzrok svega. Manje neadekvatno možemo izraziti boga pomoću imena dobijenih iz realnosti koja se može dosegnuti umom kao što su: *lepota, dobrota, ljubav,* itd. Ali, najbolje je boga odrediti negativno, odvojiti od njega sve atribute pošto on sve prevazilazi; bog je nadbivstven i stoga ćutanje i tajanstveni mrak više izražavaju njegovu nadbivstvenu realnost, nego reči i svetlost razuma. Bog je nesaznatljiv i nevidljiv; spoznati ga, značilo bi spoznati ono što je iznad spoznaje, što je van svake granice saznanja, pa bi saznanje njega bilo saznanje ničeg.

Sve postojeće po Dioniziju otkriva se u svetskoj hijerarhiji i čini harmoniju, koja se raskriva u hijerarhiji sveta; sve stvoreno i uspostavljeno shodno je strukturi boga. To ništa o kojem govori Areopagita nije bezsadržajno, već maksimalno ispunjeno smislovima i tu nije više moguće bilo kakvo pozitivno prosuđivanje.

Maksim Ispovednik (oko 580-662), možda najveći, ali u svakom slučaju nepravedno zaboravljeni veliki metafizičar pravoslavlja, poslednji je autentičan glas grčke

patristike; imajući veru u beskonačni smisao *Svetoga pisma,* on je zapravo i komentator-alegorista; međutim, u nizu spisa, posebno o Grigoriju Bogoslovu, u sažetim aforizmima (*Capita*) i posebno traktatima, kao što je *Questiones ad Thalassium,* Maksim je razvio čitav sistem koji je po svojim intencijama najbliži Pseudo-Dionisiju i Grigoriju Niskom. Pisao je mračnim jezikom i njegovo delo nije do kraja istraženo; njegove komentare Dionizija Areopagite preveo je dva stoleća kasnije Johan Skot Eriugena; dela su mu značajna kako u filozofskom, tako i u mističko-asketskom smislu. Istorija sveta za njega je istorija crkve kao mističke osnove sveta; njegov teološki *credo* bio u tome: "neko kaže ravnodušno: imam veru u sebi i to je dovoljno za spasenje", ali Jakov se, kaže Maksim, protivi: "...i demoni veruju i drhte". To znači da je vera bez dela mrtva, kao što su mrtva i dela bez vere.

Možda je njegovo najveće dostignuće bio sukob na Halkedonskom saboru s monofitizima i monofelitima (prvi su smatrali da Hrist ima jednu prirodu, a drugi, da ima jednu volju). Maksim je dokazivao da Hrist ima dve prirode i dve volje – božansku i ljudsku i da je to uzrok njegovog stradanja. Nakon osamnaest godina Konstantinopoljski sabor je potvrdio njegov stav o tome da je istinski čovek i istinski bog i zato ga zovu ispovednikom, tj. svedokom istinske vere u Hrista i smatraju ga nepokolebljivim pošto s njegovih usana govori istina.

Epoha grčke patristike završava se sa **Jovanom Damaskinom** (675-753); njegovo žitije je sastavljeno relativno kasno te su svedočenja koja tu o njemu srećemo često sporna; rođen je u Damasku (njegov otac, a kasnije i njegov sin bili su ministri kalifa u Damasku). Za razliku od svojih prethodnika on za osnovu svog učenja ne uzima Platona i platonizam već filozofiju Aristotela. Njegov au-

toritet na Istoku ravan je onom Tome Akvinskog na Zapadu.

Jovan nije bio toliko originalan koliko je bio veliki sistematičar; njegov rad *Izvor saznanja* imao je tri dela: uvod u filozofiju (koji se zvao dijalektika), istorija i opovrgavanje jeresi i teološko-doktrinarni deo. *Dijalektika* je rezultat otvaranja ortodoksije prema klasičnoj filozofiji; ovaj spis nije samo logički; pored mnogobrojnih određenja čisto logičke prirode, u *Dijalektici* ima i razmatranja koja jasno prevazilaze okvire priručne tehničke logike i zalaze u druge oblasti filozofije, a posebno u ontologiju i metafiziku, te se s pravom ističe kako se tu radi o svojevrsnom uvodu u filozofiju, u kome se na način poznoantičke filozofije izlažu plodovi i prethodne metafizičke refleksije o samoj filozofiji, njenoj prirodi, statusu i podeli (opširnije: Žunjić, 1995, 19-51).

U trećem delu pomenutog spisa (de fide ortodoxa), čiji je puni naslov: *Tačno izlaganje pravoslavne vere,* Jovan razmatra učenje o bogu, o trojstvu, stvaranju sveta, anđelima i demonima, vidljivoj prirodi i raju, o čoveku i njegovim svojstvima, o božijem proviđenju, o obogotvorenju, bogočoveku, krštenju, euharistiji, poštovanju svetih, o Svetom pismu, o zlu i kraju sveta. Ovaj spis koji je do danas ostao osnovna simbolička knjiga pravoslavlja, preveden je u XII stoleću na latinski jezik i postao obrazac sholastičkog načina izlaganja; dovoljno je pomenuti da ga u svojim *Sentencijama* sledi Petar Lombarđanin.

Jovan je bio veoma popularan na Istoku. Njegovi spisi protiv ikonoboraca odredili su karakter i stil pravoslavne polemičke literature; spisi su mu već u X stoleću bili prevedeni na slovenski jezik. Zahvaljujući njemu filozofija se shvata kao učenje o bivstvujućem kao bivstvujućem, božanskom i ljudskom, vidljivom i nevidljivom. Filozofija je, po Jovanu, umeće nad umećima i nauka nad naukama,

ljubav k mudrosti i istinska premudrost – bog; zato je ljubav prema bogu istinska filozofija.

Jovanu Damaskinu pripada razvijena apologija hrišćanskog kulta na osnovu teorije slike; slika (lik) može biti prirodna, semantička, didaktička i simbolička; ali, čovek je slika boga. Pomoću slika može se predstaviti ceo univerzum, tela i figure, bestelesni demoni, duhovi i anđeli. Sledeći Vasilija Velikog, Jovan je visoko cenio likove u slikarstvu polazeći od toga da boja slike odvodi u kontemplaciju: kao što se pašnjakom naslađuje gledanje, tako se neprimetno u dušu uliva božja slava.

S pomenutim delom *Tačno izlaganje* završava se veliki i stvaralački period u razvoju hrišćanske teologije; teološka misao nije zamrla na Istoku, ali je krenula drugim putevima. Jednim delom usredsredila se na sebe ulazeći u kontemplativnu tišinu isposničkih ćelija i pećina, realizujući se u autentičnom životu sveta, a drugim, ta misao je ostala delatna osnova života i znanja za sam svet; nažalost, ova misao, po mišljenju istočnih bogoslova, beše na Zapadu shvaćena jednostrano a onda, identifikujući tu jednostranost s lažnošću temelja, Zapad je pokušao da krene nekim svojim putem i počeo da razvija stara, pogrešna učenja čiji pravi smisao nije više razumevao.

Neoplatonizam

U centrima aleksandrijske kulture, tamo gde su se svi oblici grčke filozofije susretali sa svim religioznim učenjima, istovremeno su nastale dve doktrine: Origenova i Plotinova. Kao što se u gnosticizmu mogu videti začeci hrišćanske teologije tako se kod platoničara-eklektičara (potpalih pod uticaj Filona), posebno u Numeniju, mogu videti prvi nagoveštaji neoplatonizma.

Kada je reč o Platonovom nasleđu, moglo bi se govoriti o jednom univerzalnom izvoru koji je u sebi sadržao niz različitih shvatanja i pogleda, te da sve što je kazano posle njega samo je više ili manje komentar njegovih spisa; zato je u neoplatonizmu Aristotelovo učenje bilo shvatano samo kao uvod u univerzalnu Platonovu filozofiju (a što bi se moglo reći i za mnoge koncepcije stoika ili epikurejaca). Neoplatonizam ima tri perioda: u početku je samo jedna naučna teorija, zatim se preobražava (i time se suprotstavlja hrišćanstvu) u sistematsku politeističku teologiju, da bi nakon neuspeha završio u sholastičkom sveobuhvatnom obnavljanju celokupne grčke filozofije. Ta tri stadijuma nose naziv triju škola: aleksandrijske, sirijske i atinske i njihovi glavni predstavnici su Plotin, Jamblih i Proklo.

Osnivačem neoplatonizma smatra se **Plotin** i o njegovom životu znamo iz Porfirijevog spisa *Život Plotina*; rodio se 203/4. ili 204/5. godine u Likopolju (Egipat). Sa dvadeset i osam godina počinje da se interesuje za filozofiju i sluša različite filozofe u Aleksandriji, no niko ga od njih u početku nije zadovoljio svojim predavanjima te se tek kod Amonija Sakasa zadržao 11 godina. Među Amonijevim najznačajnijim učenicima, osim Plotina, behu Origen-teolog (o kome smo govorili), Origen-platoničar i retor Longin (213-273). O samom učenju Amonija zna se veoma malo a njegovi učenici do te mere su se razilazili u suštinskim tačkama da nema nikakvih osnova da mu se pripisuje plotinovska filozofija. U to vreme, za razliku od Origena, Plotin kritikuje stoički platonizam i hrišćansku teologiju i zajedno s Amonijem teži izmirenju Platona i Aristotela, napadajući egipatski gnosticizam kojim su dominirale poluhrišćansko-polupaganske teološke tendencije.

U vreme pohoda imperatora Gordiana na Istok, 242, odlazi u Persiju i izučava persijsku filozofiju, no posle

poraza Gordiana bekstvom se spašava i odlazi u Antiohiju. Iste ili sledeće godine Plotin dolazi u Rim gde počinje njegova predavačka delatnost; među njegovim slušaocima ima mnogo senatora, lekara, retoričara, filozofa različitih nacionalnosti, ali nikoga iz Aleksandrije, što se tumači već pomenutim njegovim negativnim stavom spram gnostika, kao i Amonija Sakasa, u odnosu na koga je pokazivao znatnu samostalnost. Porfirije kazuje kako Plotin nije bio samo poznat predavač filozofije već i dobar vaspitač kome su mnogi davali decu na učenje ili dolazili da kao sudija razreši neki od sporova. Svoja predavanja Plotin počinje da zapisuje tek 253. Deset godina potom u Rim dolazi Porfirije i radi s Plotinom do 268; tada Plotin odlazi na Siciliju i umire u leto 270. godine. Plotinove spise priredio je i objavio njegov učenik Porfirije iz Tira (232/3-262/3); u vreme renesanse oni su se prvo pojavili na latinskom jeziku u prevodu Marsilija Fičina (Firenca, 1492), a na grčkom skoro stoleće kasnije (Bazel, 1580).

U vreme imperatora Galiena (koji je sa svojom suprugom veoma cenio Plotina) Plotin je došao na ideju da u Kampaniji organizuje idealnu državu - grad filozofa - po uzoru na Platonove "Zakone", koji bi bio nekakav helenski manastir, centar religiozne kontemplacije a koji bi se nazivao *Platonopolis*. Plotin je dobio saglasnost Imperatora, no potom se Imperator predomislio i odustao od te zamisli. Govori se o asketizmu i visokom karakteru Plotina, o njegovim bolestima, o slabom vidu koji mu je pred kraj života onemogućavao da rediguje svoje rukopise.

Porfirije kazuje kako Plotin nije dozvoljavao da mu se uradi portret budući da je on slika prirode i da je nepotrebno praviti sliku slike; nije se sećao svog dana rođenja, ali je znao dan rođenja Sokrata i Platona; zbog slabosti vida tekstove nije prepravljao i nije pridavao značaj lepoti ispisivanja slova. Što se unutrašnje strane dela tiče,

Plotin je svaku stvar u sebi promislio od početka do kraja i potom promišljeno zapisao i izlagao. Plotin je uveo asketski način života; bio je dobar i nezlobiv te nije imao neprijatelja; po izrazu lica deteta znao je da li je ono nešto ukralo ili ne i mogao mu je predvideti budućnost; pri besedi lice bi mu počelo sijati i bilo je lepo slušati ga.

Plotin je bio veoma obrazovan: znao je stoike, platoničare, aristotelovce, a duboko je poznavao geometriju, aritmetiku, mehaniku, optiku, muziku; nije voleo ni hrišćane, ni istočnjačke mudrace, ni gnostičare; na samrti je rekao da će se tad ono božansko u njemu sliti sa onim božanskim u vasioni i tada je zmija, po predanju, skliznula pod postelju i iščezla u otvoru na zidu a on je ispustio svoju dušu.

Postoji i jedno mesto kod Porfirija gde se kazuje kako je Amelije, poznati učenik Plotinov, pozvao ovoga da u dane praznika odu do hrama a Plotin je odgovorio: "Neka bogovi dođu kod mene a ne da ja idem do njih". Čini se da je time Plotin hteo da ukaže na elementarnost i naivnost svakog kulta i da je za razumevanje bogova neophodno teorijsko udubljivanje.

Porfirije je spise podelio u šet delova a svaki od ovih u devet delova i zato se zovu "Eneade", odnosno "devetice". Raspored je bio načinjen s porastom teškoće i težine traktata. Danas se ne može znati kakve je intervencije činio na tekstu Porfirije, ali to je i manje važno ako se zna da je Porfirija izabrao sam Plotin za redaktora svojih dela. Svakom od traktata Porfirije je dao posebni naslov.

Može se zapaziti da su filozofski problemi raspoređeni tako da se na početku govori o onom što je čoveku najbliže, to jest o njemu samom a potom se kreće od pitanja čule materije i kosmosa do pitanja duše, uma i jednog. Prve tri eneade se veličinom mere sa četvrtom i petom, a četvrta i peta zajedno sa šestom.

Što se hronologije tiče, Porfirije kazuje da je upoznao Plotina kad je ovom bilo 59 godina, znači 263. i da je tada Plotin imao napisan već 21 traktat; potom je (263-8) na molbu učenika napisao još 24 traktata, da bi u poslednje dve godine života napisao još 9. Budući da je Plotin traktate pisao u razna doba života, Porfirije ističe kako je u njima snaga različita i stoga je srednja grupa najbolja i najsavršenija. Treba reći da Porfirijev rad nije u nauci dobio veliko priznanje i da se ova poslednja Porfirijeva ocena ne može dokazati analizom tekstova. Zato hronološka saopštenja Porfirija nisu od nekog značaja.

Kao bitnu osobenost Plotinove filozofije treba istaći vanredan spekulativno-teorijski karakter čime se on izdvaja od ostalih neoplatoničara; time se objašnjava što se Plotin usmerava na tri problema, naime na jedno, um i dušu pri čemu se te tri osnovne supstancije (ili kako on to kazuje grčki, hipostaze) javljaju kao duboko promišljena dijalektička trijada.

Plotin nije pretendovao na originalnost; on je sebe video kao tumača Platona i sasvim je prirodno što kod njega nalazimo pozajmice iz niza Platonovih dijaloga; istovremeno, krug pitanja je kod njega manji no kod njegovog prethodnika; tako kod njega ne nalazimo ni nagoveštaj nekom učenju o društvu, a što je bila velika tema Platonove filozofije; kod Plotina interes za matematiku, nema ni dijaloga – drame ideja, pa stoga Plotin nije i sav Platon. Plotin preuzima od Platona učenje o jednom (*Parmenid*), o dobru (*Država*), o antagonizmu duše i tela (*Fedar*), o erosu (*Gozba*), o bogu kao umu i demiurgu (*Timaj*), kao i učenje o idejama koje se kod Platona nalazi rasuto po raznim dijalozima. Plotin je do krajnosti doveo Platonov prezir ka telesnom čulnom svetu, i time se približio hrišćanskoj religiji; ako su hrišćanstvo i neoplatonizam jedno spram drugog bili neprijateljski

nastrojeni, ipak, slagali su se u tome da postoji viši svet koji nad nižim ima apsolutno prvenstvo; nije stoga nimalo slučajno da je put u hrišćanstvo bio za obrazovane pagane najlakši kroz neoplatonizam.

Na Plotina nije uticao samo Platon već i niz grčkih i rimskih filozofa; zato i ne treba da nas iznenadi što kod njega nalazimo odjeke iz raznih Aristotelovih spisa; isto tako, treba pomenuti da je Plotin polemisao i sa tezama Demokrita i Epikura, s gnosticima kao i sa stoicima, posebno oko njihovog panteističkog shvatanja prirode.

Osnovno je u neoplatonizmu učenje o onostranosti, nadumnosti, o nadbivstvenosti prapočela sveg postojećeg, kao i učenje o ekstazi kao sredstvu približavanja tom prapočelu; tako neoplatonizam seže iza granica filozofije (ako se pod filozofijom misli racionalno tumačenje sveta); neoplatonizam je nadracionalan; u njemu je vidan povratak mitologiji i reč je zapravo o procesu remitologizacije, suprotnom od onog kojim se kretala grčka filozofija. Plotinovo učenje bi se moglo odrediti i kao konsekventni monistički idealizam odnosno nadidealizam: dok je bog kod Platona dostupan razumu kao svetski um, kao *noûs*, Bog o kojem govori Plotin izmiče svakoj misli. Kao najviše načelo Plotin ističe Jedno koje je nadbivstveno i do njega se može dospeti samo u ekstazi i izraziti sredstvima apofatičke teologije.

Svet je, po mišljenju Plotina, strogo hijerarhizovan i obrazuju ga silazni stepenici bića polazeći od nadbića; Plotin ne negira postojanje čulnog, telesnog sveta; postojanje takvog sveta je očigledno i on je dat našim čulima i naše telo je deo tog sveta čiji smo mi sastavni deo. Drugo je pitanje, kako se ka tom svetu treba odnositi. Plotin se prema njemu odnosi negativno i ne smatra ga jedinim koji iscrpljuje sve mogućnosti bivstvovanja. Čak i ono što je najbolje u tom svetu – lepota, samo je bledi odsjaj istinske,

nadtelesne, nadprirodne lepote. Može se voleti i takva, čulna lepota, ali se mora znati da u njoj nije i sva lepota, budući da ni sama priroda nije izvor lepote.

Po mišljenju Plotina izvor lepote je u svetskom umu; lepota je harmonija i forma, ali u prirodi forma ima delova u prostoru i u toj razdeljenosti lako se gubi jedinstvo forme. Lepota u prirodi, lepota telesnih stvari ima izvor u jedinstvu delova stvari, a to jedinstvo potiče iz uma. To znači da je um nešto drugo no priroda, i više počelo u odnosu na nju. U prirodi, isto tako, ima živih i neživih bića; Plotin smatra da materijalno ne može da stvori živo i zato treba dozvoliti da postoji i nešto drugo no što je priroda – Svetska duša. Tako dospevamo do tri dela sveta a to su: *priroda, svetski um* i *svetska duša.* Postavlja se pitanje: da li je moguće izjednačiti svetski um i svetsku dušu; to je po Plotinu nemoguće jer duša oživljava i lepo i ružno, ona je neutralna spram lepote. Koliko je lepog manje nego život, toliko je um dalje od prirode a više je od nje prirode no svetska duša; moglo bi se tako reći da je svetski um "probirljiviji" no što je to svetska duša. Plotin s razlogom postavlja pitanje: može li svetski um biti izvor lepote u čijoj osnovi leži jedinstvo delova, i odgovara odrečno, jer um sâm ne sadrži u sebi i jedinstvo, budući da on može biti i haotični skup ideja koje u sebi ima; zato Plotin kao četvrto počelo izdvaja *jedno*.

Plotin ne ostavlja ova počela nesistematizovana; on sav svet vidi hijerarhijski uređen, razlikuje kako vertikalni tako i horizontalni poredak i nastoji da dokaže kako je Jedno iznad svega, niže od njega je svetski um, potom svetska duša, priroda i na kraju materija, krajnji produkt i suprotnost Jednom.

Jedno. Sav Plotinov pogled na svet protkan je patosom jedinstva i taj patos dovodi do divinizovanja Jednog i ono je bog; njemu se pripisuje najviši značaj jer bez njega nema ni

lepote, ni života. Na pitanje kako to jedno razumeti, kao jedinstvo u mnoštvu, ili je ono van njega, Plotin prihvata drugo rešenje i jedno postavlja izvan granica mnoštva dajući mu prvenstvo u odnosu na sve drugo. Jedno je mnoštvu nedostupno a mnoštvo ne može delovati na jedno; tako je Jedno nesaznatljivo jer je iza granica sveg postojećeg. Plotin nije identifikovao Jedno i ništa, ali u svakom slučaju ne bi tvrdio da *Jedno* postoji pošto bi u tom slučaju ono bilo ograničeno, određeno a svako određivanje je istovremeno i ograničavanje.

Učenje o Jednom je svakako najoriginalniji deo Plotinovog učenja i posle Platonovog *Parmenida* po prvi put, kod Plotina, nalazimo principijelno sprovedenu transcendentnost prvog načela. Plotin ne prestaje da govori o nesvodivosti *Jednog* na bilo koji oblik; ono nadvisuje svaku kategoriju i više je od samog bivstvovanja, mada se ne kaže da li je više i od svakog saznanja. Može se govoriti samo o tome kako se ono ne pojavljuje. No i to negiranje ne može mu se pripisivati kao svojstvo ili osobina. Ono je iznad svega uopšte (i pozitivnog i negativnog) i *Jedno* je istovremeno identitet svih protivrečnosti, materijalnih, duševnih i duhovnih, sadašnjih, prošlih i budućih. Od vremena Plotina ta koncepcija se u neoplatonizmu učvršćuje za naredna četiri stoleća, a njen uticaj je veliki i tokom srednjeg i novog veka.

U Plotinovom *Jednom* ne treba videti kantovsku stvar po sebi; ono nije ni realnost ni bivstvovanje već je više od toga. Najvažnije je to što *Jedno* ne treba videti kao nesaznatljivost, već kao jedinstvo protivrečnosti i u tom smislu kao jedinstvo saznatljivog i nesaznatljivog. *Jedno* je iznad svakog saznanja i bivstvovanja i zato je izvor svakog saznanja i svakog bivstvovanja. Svako saznanje i svako bivstvujuće, pa u tom smislu i um, duša, kosmos, materija - sve to iz njega proizlazi i izliva se, emanira. To i omogućuje

Plotinu da *Jedno* ne određuje samo negativno; on ga poredi sa suncem kao izvorom toplote i svetla; tako se pokazuje da je *Jedno* Dobro i Svetlost; ono je izvor, i ono je cilj sveg postojanja. To znači da ono ni u kom slučaju nije "stvar po sebi".

Na sledećem stupnju su brojevi; oni kod Plotina još nisu poseban dijalektički stupanj, kao što je to slučaj kod drugih neoplatoničara. To mu ne smeta da u posebnom traktatu o brojevima (VI 6) ovima da veoma visoko mesto i da ih razume kao izvor uma te da im tako dâ međumesto među Jednim i Umom.

Premda je samo sebi dovoljno i pasivno, Jedno stvara sve što postoji (osim sebe); to je u prvi mah paradoksalno. Plotin tu nastajanje razume na poseban način; ne radi se o preobražaju u heraklitovskom smislu gde bi se *Jedno* preobrazilo u drugo; tu je Plotin najbliži Platonu: ideje se odražavaju u stvarima ali se u njih ne pretvaraju. Plotin nastoji da razvije tu ideju i govoreći o nastanku sveta iz *Jednog* odbacuje shvatanje da bi svet mogao stvoriti bog iz ničeg; stvaranje sveta je apsolutno nemotivisan objektivni proces i za taj proces koristi se obično latinska reč *emanacija* (od lat. *emanare* – teći, liti). Stvarajući svet Jedno ništa ne gubi, ono ostaje neprolazno i taj proces zbiva se večno i vanvremeno. Zato je dobra jedna druga Plotinova metafora: on kaže da *Jedno*, pošto je svetlo svetli oko sebe; svetlo ne može da ne svetli i Jedno ne može a da ne proizvodi osvetljenost.

Um. Prvo što proističe iz Jednog jeste Um (*noûs*). U učenju o umu i duši Plotin izlaže učenje Amonija i Numenija i izlaže ih čisto imaterijalistički; ukazuje da su subjekt i objekt u samom umu, tj. da predmeti uma nisu izvan uma (V 5) i govori o sintezi individualnog i opštog u umu (V 7, 9) i u duši (IV 9). Za razliku od nebivstvenog, ili nadbivstvenog *Jednog* - Um je bivstven; on postoji; tako se

stvaranje uma od strane *Jednog* može razumeti kao stvaranje bića od nebića, ali to izričito kod Plotina nećemo naći. U svojoj koncepciji Uma Plotin polazi od stavova Platona i Aristotela; Um je kod Plotina i aristotelovski bog shvaćen kao mišljenje koje misli sebe samo ali i platonovski demiurg, samo s tom razlikom što nema pred sobom ideje kao nešto već zadano, već te ideje nosi u sebi. Ako je kod Platona demiurg hteo da stvori kosmos nalik sebi, kod Plotina je tako nešto nemoguće, jer kog njega Um ništa ne može poželeti i nema platonovske ličnosne crte. Um nije samo bivstven već je i mnoštven, budući da u sebi sadrži mnoštvo ideja; pravilnije je reći da je Um istovremeno i jedinstven i mnoštven: svojom jedinstvenošću on se obraća Jednom a kad se okrene od njega on je mnoštven. Ako u Jednom nema podele na saznavajuće i saznato, kad je reč o Umu, to nije slučaj: um saznaje samog sebe.

Um postoji van vremena i saznanje sebe kao sistema večnih ideja. Misleći ideje kao svoj sadržaj, Um ih istovremeno i stvara; misleći sebe (što je vanvremeni proces), on počinje od najviših ideja, od kategorija (biće, kretanje, mirovanje, istost i razlika); iz njih u procesu mišljenja Uma proizlaze sve ostale ideje. Paradoksalnost Uma kod Plotina ogledala bi se u tome da on ne sadrži samo opšte već i pojedinačne ideje, a tako nečeg kod Platona nije bilo; on smatra da konkretno nije manje vredno od apstraktnog.

Svetska duša. Svetlo koje emanira Jedno ne gubi se sve u Umu, već ide i dalje i njegov rezultat je Duša; ona se od Jednog i Uma razlikuje prvenstveno time što postoji u vremenu. Vreme se javlja zahvaljujući Duši; ona iz Uma nastaje neposredno a iz Jednog posebno; i ona, kao i Um, ima dve strane: jednom je okrenuta Umu a drugom se odvaja od njega i to je razlikovanje toliko veliko da se može govoriti o gornjoj i donjoj duši. Gornja Duša je okrenuta

Umu i za razliku od Niže Duše, nema dodira s čulnim, fenomenalnim svetom; u celini Duša je veza čulnog i natčulnog sveta; ona je bestelesna i u suštini nedeljiva; ona kontemplira ideje kao nešto za nju spoljašnje. Odraz ideje u Duši je logos i svakoj ideji odgovara njen logos i to podseća na učenje stoika, ali za razliku od njih, kod kojih je sve telesno, ovi logosi o kojima govori Plotin su bestelesni. Duša je izvor kretanja i postojeći u vremenu ona nema u sebi (kao Um) samo kategoriju kretanja već i samo kretanje.

Priroda. Za Plotina je priroda svet pojava koje se realne u onoj meri u kojoj odražavaju ideje uma. Priroda ima takođe dve strane: svojom boljom stranom nije ništa drugo do niži deo svetske duše; ona kroz logose proizvodi stvari koje su zapravo odrazi ideje uma; u fenomenalnom svetu Duša se raspada pa imamo dušu neba, duše zvezda, kao i duše sunca, meseca, planeta. Duša zemlje rađa duše biljaka životinja, niže delove ljudske duše koji su tromi i vezuju se za zemlju.

U učenju o prirodi Plotin najviše pažnje posvećuje razradi problema materije (II 4) i ovu određuje kao nepostojeće; materija ima realno značenje samo utoliko što je princip raspada i rasejanja bivstvovanja, ili princip njegovog nastajanja. Treba istaći traktate gde se izlažu aristotelovska učenja o aktu i potenciji (II 5), o supstanciji i akcidenciji (II 6), o večnosti i vremenu (III 7); u traktatu (III 8) izlaže se učenje Plotina o prirodi i kosmosu na tlu viših principa, i pojedinačno o tvoračkom odražavanju prirode i kosmosa; to su i najbolja mesta posvećena umu, duši i kosmosu.

O materiji se kod Plotina može govoriti samo u uslovnom smislu; izraz *materia* je latinskog porekla, a ovde se misli prvenstveno na materijal, tvar (*hýle*); materiju/tvar Plotin određuje kao *mè ón* (ne-postojeće), pri tom, nije tu reč o nečem apsolutno nepostojećem: "Nepostojeće nije

nepostojeće uopšte, već samo drugo od postojećeg" (I 8, 3), kaže Plotin; isto tako on kaže: "Postoji tamna materija/materijal i ne-biće (*mè ón*)".

Kod Plotina, kao i kod Platona i Aristotela, materija postoji večno, ali za razliku od njihovog dualizma, ovde imamo monizam; za Plotina materija je nesamostalna i ne može biti neko samostalno počelo; ona je protivrečna: ona je ono što stoji naspram jednog, ali ona je ono što proizvodi Jedno – rezultat gašenja svetla. Tamo gde se gasi svetlo Jednog tamo se rađa tama, materija; drugim rečima, materija je ugašeno, utuljeno svetlo. Ali uprkos tome, ona nije ništa već nešto, no nešto koje skoro da je i ništa - ništa koje u sebi sadrži nešto.

Dva ne-bića. Ako se pažljivo pogleda čitav Plotinov sistem videće se da se tu zapravo početak i kraj dodiruju: Jedno je i u materiji (pošto je ono svuda gde ima jedinstva (a materija je po prirodi jedinstvena i jednaka), a ne-biće je, takođe svuda kao razlika, kao drugo (a tako i Platon shvata nebiće u *Sofistu*). Duša je drugo no Priroda. Um je drugo no Duša, Jedno je drugo no Um. U Umu je svaka ideja drugo u odnosu na druge ideje. I samo Jedno je, na kraju krajeva, nebiće, jer ono ne postoji, ili je u krajnjem slučaju nešto drugo od sveg postojećeg.

Uzdizanje k Jednom. Ekstaza. Po Plotinovom shvatanju ne samo da jedno emanira i da se spušta u niže slojeve, ka mnoštvu, već postoji i suprotan proces u kome mnoštvo teži Jednom nastojeći da prevlada svoju razbijenost i da se približi dobru, budući da Jedno jeste i dobro. Dobro, kaže Plotin, jeste ono čemu teži sve postojeće imajući ga kao svoje počelo; ta težnja je najvidnija kod čoveka; moguće je razlikovati čoveka koji ostaje kod običnih stvari, koji je u vlasti nižeg dela duše i onog koji teži višem, koji je uzvišeni čovek; međutim, postoji i treća mogućnost – *život u ekstazi*. Izraz *ekstaza* (*ekstásis*) označava "istupanje", tj. takvo

stanje u kome kao da se duša nalazi van tela. U tom stanju duša ne samo da deluje, nego i prebiva van tela. To je stanje u kome se duša sliva s Jednim kao bogom, stanje prisustva u duši boga, stanje rastvaranja u bogu kao u Jednom. Na taj način Jedno je dostupno čoveku, ali ne čoveku kao biću koje realno oseća i misli, no kao biću koje doživljava. To je mistika. Mistika upravo to i znači – vanintelektualno, neposredno slivanje duše s bogom, najviše stanje koje čovek može dostići u svom prolaznom životu.

Plotin uči da mi, kao pojedinačne i utelovljene duše danas i ovde, predstavljamo srednji trenutak u celokupnoj našoj istoriji. Prvobitno smo potekli iz Prvog izvora sveg Bića, iz Savršenog dobra, iz Jednog. To stvaralačko Poreklo proističe iz samog sebe, jer njegovo je svojstvo da deluje i da se umnožava. Ali, njegova emanacija koja ide korak po korak, iz Jednog preko Razumnog principa do Svetske duše i konačno, do individualnosti, uključuje snižavanje postojanja, kao što svetlost koja zrači iz sunca postaje tamnija ukoliko se udaljava od svog plamenog izvora. Tako i Beskonačna energija Prvobitnog susreće na svom putu otpor mračne nepokretne materije, nepokretnog Nebića. Tako je ljudska jedinka biće odvojeno od svog pravog mesta u *Jednom*, koje je njegov pravi dom, pomešano sa stranim elementima. Zato ona neprestano čezne da se vrati kući, da krene nazad, onamo gde je energija jača, jedinstvo jasnije, elementi čistiji.

To metafizičko poklonikovo putovanje objašnjava i moralno i estetsko doživljavanje u Plotinovoj filozofiji: kad čeznemo za lepotom, čeznemo i za domom - za dobrotom, za Bogom i za istinom. I tu se javlja problem: ako Plotin želi da zameni staro tumačenje o harmoniji delova, onda ovo sjedinjavanje sa dobrotom i istinom jeste etički problem koliko i estetički pa je logično da se završava u sveobuhvatnom misticizmu. Međutim, dalje istraživanje

učenja o Jednom otkriće njegov primarni estetički značaj: Plotinovo učenje kretaće se u nastojanju da izdiferencira razliku prirodne i božanske lepote.

Umetnost. Umetnost ne može biti podražavanje u običnom smilu, kaže Plotin, jer iz ruke i mozga umetnika izlazi nešto više nego što pokazuje obična priroda. U duši Fidije postoji tako bogata plodnost da se ona ne može nazvati lakim kopiranjem. To znači da umetnosti ne daju proste reprodukcije viđenih stvari, nego se vraćaju Idejama iz kojih potiče sama priroda i dobar deo rada umetnosti je samo njihov; umetnosti sadrže lepotu i dodaju prirodi ono što joj nedostaje. Tako je Fidija napravio Zevsa ne po nekom modelu nađenom među čulnim stvarima, nego shvatajući kakav bi oblik Zevs morao uzeti kad bi hteo da postane očigledan čulima (V, 8, 1). Plotin kaže da je sam Fidija posedovao lepotu.

Genije umetnika se ne objašnjava vezom njegovih čula i spoljnog sveta, nego strujom stvaralačke energije koja je tekla u njega pravo iz dubokih ideja ili razloga koje spoljni svet samo kopira. "Umetnik drži formu (ili nacrt) ne pomoću svojih očiju i ruku, nego svojim učestvovanjem u umetnosti" (V, 8,1). Lepota kipa dolazi više od načina na koji je majstor radio na njemu nego od prostih spoljašnjih činjenica, odnosno delova i boje. Po opštem obliku kameni blok ima dosta sličnosti sa statuom, razlika je samo u tome što je umetnik statui dao život kojeg u sirovom materijalu nema.

Lepota nije u kamenu, nego u formi koju umetnik daje kamenu. To važi i za arhitekturu: lepota neke zgrade ne dolazi od njenog oblika i boje - ono što se sviđa jeste slaganje između zgrade i idealne forme koja deluje u duhu arhitekte i omogućuje mu da veže bezobličnu formu i njom ovlada (I, 6,3). Kad stvara, oblikuje, umetnik doziva u život mrtvu stvar. A ružnoća je suprotno tome: nju imamo onda kad oblikovna moć nije savladala materiju (I, 6,2).

Ružnoća je tamo gde stvaralac nije oživeo neku masu do potpune osećajnosti: gde je potencijalnost ostala nepokrenuta; gde se na slici nalazi neko mrtvo, neobrađeno mesto, ili na kipu neka neizrazita površina, ili u muzičkom komadu neki nepovezan, viseći, ili monoton niz nota, tamo se nalazi i neprijatelj lepote, tamo je prisutna ružnoća i metafizičko nebiće.

Lica čini lepim život duše koji sija kroz telesne delove. Lepota postoji u umetnosti ali ona ne prelazi potpuno u delo; izvorna lepota ne biva prenesena; proizlazi nešto izvedeno i niže (...) sve što izlazi napolje postaje zbog toga manje (...) svaki prvi uzrok mora biti u sebi moćniji nego što može biti njegov učinak: muzikalno ne proističe iz nemuzikalnih izvora nego iz muzike (V, 8,1).

Svetska duša je viša od umetnosti, jer ona ne zavisi ni od kakve spoljašnje sile ili materijala niti iznosi ikakvu silu ili materijal na neko mesto van sebe. Ona je "princip koji stanuje sam u sebi". Proizvodnost prirode liči na umetnost voskara, kaže Plotin; ali voskari su ograničeni u tome što ne mogu sami proizvesti boje koje koriste. Priroda je stvar potpuno samosvojna (III, 8,2): sve što ona upotrebljava dolazi iz nje i ostaje sa njom. Ona je "statična i netaknuta", i zato je njeno stvaranje zamišljena kontemplacija i vizija.

Čin i vizija su jedno; čovek se mora sabrati, usavršavati samoobrađivanjem dok od sebe ne načini savršeno delo. Kad sve spoljašnje otpadne, on postaje čista vizija (I, 6,9). Postati vizija za Plotina znači učestvovati u onom stvaralaštvu koje vrši Duša Prirode i koje je izvor stvaralačke energije umetnosti.

Među Plotinovim učenicima izdvaja se **Porfirije** koji poreklom beše iz starofeničanskog grada Tira (232/233-posle 301); bio je tridesetak godina mlađi od Plotina s kojim se upoznao kad je došao u Rim, šest godina pre Plotinove smrti; iako je ostao poznat najviše kao redaktor Plotinovih

Eneada, on je autor 77 samostalnih traktata iz oblasti filozofije, religije, matematike, harmonije, astrologije, retorike, gramatike, istorije.

Svi Porfirijevi spisi mogu se podeliti na dela (a) filozofsko-teorijska, (b) filozofsko-praktična, (c) religiozno-mitološka, (d) istorijsko-filozofska, (e) prirodnjačka i (f) komentare. Među Porfirijevim delima poseban značaj za filozofiju imaju komentari Plotina, Platonovih dijaloga (*Kratila, Sofista, Parmenida, Fileba, Fedona, Države, Gozbe*, a posebno *Timaja*), Aristotela, gramatiučkih i filoloških traktata. Komentarišući dela Platona i Aristotela Porfirije konstatuje kako se oni daleko više u svemu slažu no razlikuju; većina njegovih spisa je propala; sačuvano je svega 18 radova među kojima su *Opis Pitagorinog života, Opis života Plotina, Isagoge* i dr.

Krug interesovanja Porfirija daleko je veći no što je to slučaj kod Plotina; on se bavi mnoštvom nauka, a samu filozofiju tumači daleko šire no njegov učitelj pa stoga kod njega nailazimo na daleko veći interes za praktičnu filozofiju kao i mističku praksu – astrologiju, mantiku i teurgiju, mada, i to se ne sme gubiti iz vida, mantiku i teorgiju Porfirije ostavlja masama, smatrajući ih pripremnim stepenom filozofske spekulacije. Bliskost Porfirija Plotinu ogleda se i u tome što učenje o večnosti sveta izvodi na tragu Platomovog *Timaja* i u tome je, nasuprot mnogim platoničarima I-II stoleća naše ere, blizak staroj Akademiji. Razlike između njih ipak postoje: jedna je u lepoti jezika i jednostavnosti stila, zahvaljujući čemu Porfirije uspeva da jasno izloži i ono što je kod Plotina ostalo nejasno i nerazumljivo; kao drugo, Plotina odlikuje prirodno-naučni, gramatičko-logički i formalno-logički smer čime se on razlikuje od nadolazećeg maloazijsklog neoplatonizma a približava aleksandrijskim neoplatoničarima koji su se proslavili svojim naučnim i komentatorskim radom.

Porfirije je protivnik hrišćanske religije, mada je u staro vreme postojalo uverenje da je on bio i hrišćanin, na šta ukazuju Avgustina kao i neki drugi autori; ako je verovati predanju, Porfirije je napisao spis u 15 knjiga protiv hrišćana, no to do nas nije došlo jer je spaljeno 448. godine i poznato nam je na osnovu radova drugih autora; Porfirije kritikuje sadržaj Starog i Novog zaveta, odbacuje autentičnost Knjige Danila kao i Mojsijevo autorstvo prvih pet knjiga postanja; ukazuje na protivrečnosti u *evanđeljima* i negira božanstvenost Hrista.

Porfirije je hteo da zaustavi preobraćanje obrazovanih ljudi u hrišćanstvo tako što je ukazivao da su hrišćanski mitovi alogični i protivrečni a da je hrišćanska vera neznalaštvo. Porfirije visoko uzdiže um i smatra da život filozofa mora biti u saglasnosti s njegovim učenjem; ne može se učiti jedno a živeti suprotno tome i tu je Porfirije antipod Seneke; Um mudrog čoveka, to je istinski hram boga i samo je takav hram potreban mudracu; Istinski bog je prisutan u svim dobrim delima. Ako od boga nešto treba i moliti, to su samo duhovna dobra, koja jednom stečana nikad ne mogu biti izgubljena.

Veliku ulogu je u potonjoj istoriji filozofije odigrao Porfirijev *Uvod u logičke Aristotelove spise* koji je prvo preveden na latinski (Boetije) a potom na sirijski, arapski i jermenski; taj uvod se pokazao kao antičko zaveštanje za budućnost, ali zaveštano je zapravo pitanje, no ne i odgovor o tome kako postoji *opšte*. Postoji li ono tako da rodni (*génos*) i izgledni (*eîdos*) pojmovi imaju realno biće van uma, ili opšte prebiva samo u umu? Ako opšte prebiva van uma, kakva je priroda objektnih i rodnih pojmova – telesna ili duhovna? Konačno, kako postoji opšte van uma: nalaze li se u čulnim stvarima ili, nezavisno od njih ima svoje čisto biće?

Među Porfirijevim učenicima ističe se i njegov zemljak **Jamblih** iz Halkide u južnoj Siriji (280-330), osnivač sirijske škole neoplatoničara; uz pomoć Plotinove filozofije Jamblih nastoji da izgradi konteplativnu politeističku teologiju i da u celinu poveže sve drevne religiozne kultove, ali bez hrišćanstva. Njegovi sledbenici behu Teodor Asinski, Maksim Efeski, imperator Julijan, Hipatija i njegov drug Salustije.

Jamblih je u Rimu slušao Porfirija i njegovog učenika Anatolija da bi potom u Siriji, davajući sve veći značaj praktičnoj mantici i teurgiji i sam postao učitelj i religiozni reformator stekavši mnogo učenika koji su u njemu videli čudotvorca. Njegovi radovi imaju komentatorski karakter i ne tiču se samo platonističkih i aristotelovskih dela, već isto tako i orfičkih, haldejskih i pitagorejskih. Sačuvani su odlomci njegovih radova o pitagoreizmu, logosu, nagovoru na filozofiju, o matematičkoj nauci, o Nikomahovoj matematici i matematičkoj teologiji, o egipatskim misterijama (rad koji mu se možda pogrešno pripisuje).

U filozofskom smislu Jamblihova teologija ne sadrži neke nove momente, dok njegova metafizika i etika imaju plotinovski karakter. Međutim, rodivši se u kraju gde su se mešale sve religije, Jamblih nastoji da i Plotinovu filozofiju spoji sa ostalim religijama; smatra da je za grešnog čoveka u izvršenju njegovih moralno-religioznih zadataka neophodna pomoć kultova i misterija i neoplatonska filozofija služi samo tome da alegorijskim putem protumači prirodu bogova čije je postojanje priznavao i Plotin smestivši ih negde na sredini između ljudske i božanske duše. Da bi se izgradio taj fantastičan panteon neophodno je da se poveća broj međučlanova kako bi se od tog sveta bogova izgradio sistem i za to Jamblih podsticaj nalazi u pitagorejskoj shemi brojeva.

Čini se da je Jamblih još više iskomplikovao već zamršen Plotinov sistem; on takođe remitologizuje filozofiju i još jednom se potvrđuje kako se sad odvija suprotni proces od onog koji je karakterisao razvoj filozofije od njenih početaka. Jamblih je pokušao ono što je inače i kod Plotina bilo nemoguće: da premosti jaz između Jednog i Uma, između Jednog i Mnoštva, između Nadbića i Bića. On misli da se to može učiniti tako što će udvojiti Jedno i govori o (a) Jednom koje je jedinstveno, neizrecivo, koje je iznad svakog bića i svakog racionalnog saznanja (to je Plotinovo Jedno) i o (b) Jednom kao počelu bića i saznanja. Isto tako, Jamblih je nastojao da razdvoji Um na misleći i misliv, te je tako činio beskonačni sled trijada.

Najvažnije u svemu tome svakako je nastojanje grčkog sveta da nasuprot hrišćanstvu, sopstvenim sredstvima reši religiozni zadatak; iako je paganska religija bila već uveliko mrtva, Jamblih je nastojao da stvori novi religiozni sistem (uveo je čak 360 bogova); samo se time može razumeti nastojanje Julijana da toj Jamblihovoj fantastičnoj konstrukciji prida svetsko-istorijsko značenje.

Mnogi istoriografi smatraju da je Jamblih začetnik tipično neoplatonstičkog komentarisanja Platona i da po tome zauzima posebno mesto u istoriji filozofije; u narednim stolećima većina komentatora najtežih Platonovih dijaloga oslanjaće se u najvećoj meri na razvijeni neoplatonizam Jambliha koji se najjednostavnije može odrediti kao učenje o hijerarhiji bivstvovanja gde je svaki niži stepen emanacija (izlučivanje) i odraz višeg stepena pri čemu svaka posebna oblast odražava sve druge oblasti i bivstvovanje u celini, što za posledicu ima da svaka filozofska nauka odražava sve ostale filozofske nauke. To znači: ako je reč o nekom etičkom dijalogu Platona, njega su neoplatoničari tumačili i s aritmologičkog, noološkog, kosmičkog, fizičkog aspekta, a ako je reč bila o nekom logičkom dijalogu, tada su njegovi

čisto logički stavovi takođe bili tumačeni i iz svih drugih aspekata. Kako je u to vreme i poezija bila deo te sveopšte sinteze, u neoplatonističkim komentarima je i Homer tumačen iz metafizičkog, mističkog, kosmološkog, prirodnjačkog, logičkog, fizičkog i etičkog aspekta.

Kako je Platonova filozofija temelj i poslednja osnova neoplatonizma, mnoga neoplatonistička tumačenja pomažu razumevanje samog Platona iako je tu u znatnoj meri prisutna i modernizacija Platona i "učitavanje" u njega delom i onog do čega on sam nije došao. Premda se ovaj neoplatonistički metod bitno razlikuje od savremenih naučno-filoloških analiza Platonovih tekstova, on ima veoma dobro promišljenu unutrašnju logiku (posebno kod Prokla, Damaskina diadoha, Olimpiodora, Hermije) te je stoga i preživeo kraj antičke epohe i bitno uticao na Firentinsku akademiju, Pika dela Mirandolu i svu svetsku okultnu literaturu.

Neuspeh da se načini filozofska restauracija drevnih religija nagnala je neoplatoničare da se vrate naučnim istraživanjima čiji je centar iznova postala Atina gde je platonovska Akademija, od vremena Marka Aurelija (176), bila jedna od četiri škole u kojima su negovane logičko-retoričke i opšteobrazovne discipline. Do preokreta dolazi kada se na osnovu ukaza Teodosija II (425) u Akademiji ponovo otvara katedra za filozofiju, a na čije čelo dolazi Plutarh Atinski o kome malo znamo. Škola je u početku bila teurgijska i u prilog tome svedoči činjenica da je Plutarhova kći Asklepigenija posvetila Prokla u smisao haldejskih tajni i obreda. Činjenica je da su Plutarh Atinski i njegovi učenici Sirijan i Hierokle usmerili školu u Atini ka izučavanju Platona i Aristotela, da je sam Plutarh pisao komentare Platonovih dijaloga *Parmenid, Fedon* i *Gorgija,* kao i da njemu pripada učenje o fantaziji (na šta ukazuje diadoh Damaskin); međutim, atinska škola je neko vreme nazivana

i "škola Siriana" jer upravo njemu pripada zasluga što je školu sa puta teurgije i proricanja preveo na put teologije i metafizike; Sirijanov naslednik i najznačajniji predstavnik te škole bio je **Proklo** (412-485) koji je sebi postavio zadatak da dijalektički sistematiše celokupni sadržaj grčkog filozofiranja.

Proklo je rođen u Konstantinopolju, u advokatskoj porodici koja je poticala iz grada Ksanfa u Likiji, u Maloj Aziji; nakon rođenja roditelji su ga odneli u taj grad koji beše pod zaštitom Apolona pa su mu stoga zaštitnici bili Atina i Apolon. Učenje je Proklo započeo u Likiji i savladavši gramatiku prešao je u Aleksandriju gde je učio kod gramatičara Oriona i sofiste Leonta; sa ovim poslednjim je posetio Konstantinopolj (gde je imao viziju u kojoj mu se pojavila Atina i posavetovala ga da uči filozofiju); Proklo se ipak vratio u Aleksandriju i započeo studij Aristotelove filozofije kod Olimpijadora, a matematike kod Herona; nakon što je spise Aristotela naučio napamet, a ne slažući se u tumačenju filozofskih dela sa svojim učiteljima, Proklo je u 18. godini prešao u Atinu; tu je došao kod Sirijana koji ga je predstavio već ostarelom Plutarhu sa kojim je potom izučavao Aristotelov spis *O duši* i Platonov dijalog *Fedon*. Tokom učenja, sledećih dve godine, Proklo je učio da sastavlja komentare. Nakon smrti Plutarha Proklo je učio kod Sirijana a potom je otišao u Likiju, da bi se nakon smrti učitelja (427) vratio u Atinu i narednih pedeset godina bio sholarh Akademije.

Postavši nakon Sirijana prva ličnost atinske Akademije, tokom pedesetogodišnjeg svog delovanja na njenom čelu, Proklo je sledio stav Epikura "Proživi život svoj skriveno!"; njegov radni dan počinjao je molitvom Suncu, potom, u rano jutro tumačio je dela koja su bila na programu, zatim je, u pozno jutro samostalno radio; u podne je govorio molitvu Suncu, popodne vodio filozofske razgovore s učenicima i

prijateljima, u suton držao predavanja na kojima se, zbog slabog svetla nisu vodile beleške, i dan je Proklo završavao molitvom Suncu, na njegovom zalasku. Pored predavanja (reč je o propedeutičkom kursu posvećenom filozofiji Aristotela i osnovnom kursu gde se razmatralo učenje Platona) Proklo se bavio administrativnim i dobrotvornim poslovima, ali je i pisao po 700 redova dnevno. Njegova literarna delatnost bila je posvećena komentarisanju i tumačenju dela drevnih autora: napisao je komentare za dvanaest Platonovih dijaloga koji su od vremena Jambliha bili obavezni za obrazovanje svakog čoveka koji bi želeo da stekne platonističko obrazovanje (*Alkibijad I, Gorgija, Fedon, Kratil, Teetet, Sofist, Državnik, Fedar Gozba, Fileb, Timaj, Parmenid*), napisao je opširan komentar *Države,* a takođe i više Aristotelovih dela; Interes za drevna teološka učenja pokazao je u komentaru *Haldejskih misterija* koji je napisao na zahtev Sirijana, a za što mu je trebalo pet godina te je spis završio kad je već bio sholarh Akademije. Svi njegovi spisi nisu sačuvani; neki su do nas došli u fragmentima, za neke znamo samo po naslovima, dok je manji deo sačuvan u celosti (*Elementi teologije, Platonova teologija, O proviđenju, sudbini i o tom što je u nama, O hipostazama zla,* komentari *Timeja* (do 44d), *Parmenida, Države, Alkibijada I, Kratila,* I knjige Euklidovih *Načela*, sholije za Hesiodov ep *Dela i dani*, *Počela fizike, Pregled astronomskih stavova, Ekloge iz haldejske filozofije, O prinošenju žrtava i magiji, Sedam himni bogovima*), a tome bi se mogao dodati i niz spisa čije je autorstvo sporno mada se pripisuju Proklu.

Kad je reč o Proklovim filozofsko–teoretskim delima treba pomenuti spis *Elementi teologije* u kojem je u 211 teza izložen čitav sistem neoplatonizma, tj. problem Jednog, broja, uma, duše, i nosioca duše. U literarnom smislu ovaj traktat spada u jedan poseban filozofski žanr koji su stvorili

neoplatoničari (tu spadaju *Polazne tačke* Porfirija kao i Proklov spis *Počela fizike*), zatim *Platonova teologija,* ogromno delo u kome se govori o metodama kako se Platon može koristiti u filozofiji, i detaljno izlaže učenje o Jednom, brojevima i umu s opširnom primenom tih kategorija u antičkoj mitologiji kao i opširna klasifikacija svih božanstava paganske religije. Preostala tri filozofsko-teoretska rada Proklova (*O deset sumnji koje se odnose na proviđenje, O proviđenju, sudbini i o tom što je u nama* i *O hipostazama zla*) nisu nam sačuvana.

Posebnu grupu Proklovih radova čine komentari pojedinih Platonovih dijaloga (*Timaj* /do 44d/, *Parmenid, Država, Alkibijad I, Kratil*). Ti komentari se samo formalno mogu nazvati komentarima Platona. Svaki od tih komentara mogao bi biti zaseban traktak s posebnim nazivom; tu se izlažu i sva centralna pitanja neoplatonizma, sa velikom količinom istorijsko-filozofskog materijala; u svakom slučaju, najznačajniji su komentari *Timaja* i *Parmenida.*

U treću grupu spadaji filozofsko-naučni radovi, kao što su *Elementi fizike,* zatim komentari Euklidovih *Elemenata,* kao i *Pregled astronomskih stavova*, dok bi u četvrtu grupu mogli biti ubrojani spisi mističkog karaktera a kojih je do nas došlo relativno malo (*Ekloge iz haldejske filozofije* – izvod iz većeg rada koji je imao 10 knjiga; *O prinošenju žrtve i magiji*, i tu bismo mogli ubrojati i 7 manjih himni koje imaju orfički sadržaj s astrološkim elementima.

Nisu nam sačuvani Proklovi komentari *Fedona, Fedra, Teeteta, Fileba, Gozbe,* kao i spisi: *Razmišljanja protiv hrišćana, Saglasnost Orfeja, Pitagore i Platona, O teologiji Orfeja, O vladanju, Knjiga o Majci* (o frigijskoj boginji), kao i komentari logičkih spisa Aristotela.

Ovde treba odmah istaći ogroman značaj Prokla za potonju filozofiju; arapska, jevrejska i hrišćanska filozofija u

doba srednjeg veka i renesanse, nalaze se pod velikim uticajem ovog mislioca; narednih nekoliko stoleća interes za njega opada da bi mu tek početkom XIX stoleća G.V.F. Hegel posvetio posebnu pažnju, što je posebno vidljivo u njegovoj dijalektici bića i nebića; Hegel ne samo da preuzima osnovnu trijadu Prokla, već preuzima i trijadičan način građenja svakog člana trijade; uostalom, s mnogo razloga će kasnije L. Fojerbah Hegela nazvati "nemačkim Proklom". Za filozofiju Prokla je karakteristično sjedinjavanje mitološke fantazije i pojmovnog formalizma pri čemu je s velikim dijalektičkim darom kombinovao pojmove; on je u jednakoj meri teolog kao i Jamblih; ali za potrebe svog učenja stvara filozofsku shemu koju na najstroži način razvija do najmanjih detalja. Sadržaj svog učenja uzima iz varvarskih i helenističkih religija, a etičke stavove preuzima od Platona, Plotina i Jambliha. Poznaje sve misterije njegovog doba, ne izbegava ni dečje sujeverje i ne zadovoljava se dok svakoj ideji ne nađe njeno pravo mesto u svom sistemu. Na taj način on je sistematičar paganstva i sholast helenizma.

Vodeća misao njegovog sistema bila bi u tome da je neophodno razumeti razvoj jedinstva u mnoštvu i povratak mnoštva u jedinstvo. Raznovrsna delovanja posledica su svog uzroka, ali se od njega i razlikuju; delovanje je već sadržano u uzroku i istupa iz njega; to protivrečje izmiruje se tako što sve što se izdiferenciralo teži da se vrati svom uzroku; tako su prebivanje, proishođenje i stremljenje povratku (*moné, proódos* i *epistrophè*) neophodni momenti svakog bivanja. Ta misao bila je već i osnovna crta Plotinove filozofije koji je tome još pridodavao i princip da se pri povratku prolaze iste faze kao pri ishođenju. Proklo dijalektiki primenjuje tu triadičnu shemu na svaku pojedinu fazu svetskog razvoja i nastoji da se ta trijadičnost dalje ponavlja do najmanjih detalja pri čemu se svaki

momenat njegove metafizičke teologije raščlanjava na dalja tri od kojih je svaki opet podređen toj dijalektičkoj sudbini.

Ovde treba reći da postoji formalna podudarnost između Proklovog metoda s jedne strane i dijalektičkog metoda nemačkih filozofa Fihtea, Šelinga i Hegela (čiji se značaj često prenaglašava usled nedovoljnog poznavanja filozofske tradicije koju su oni vešto koristili za svoje romantičarske, često fantazmagoričke konstrukcije), ali treba reći da tu postoji i razlika: dok je kod nemačkih filozofa reč uvek o odnosima pojmova, kod Prokla se radi o odnosima mitoloških sila; za Prokla i za Hegela ostaje zajedničko nastojanje da se dijalektički sistematizuje haotična datost sadržaja ideja.

Razvoj sveta iz božanskog Proklo tumači pomoću sistema triadičnih nizova u kome se odvija prelaz od opšteg ka posebnom, od jednostavnog ka složenom, od savršenog ka nesavršenom. Na početak svega on stavlja prajedinstvo, pradobro koje, nadvisujući sve određeno, potpuno je neodredivo i samo u strogom smislu reči može biti označeno kao jedno, kao dobro, kao uzrok (*aition*). Iz njega izvodi (pre *noûsa*) ograničeno, ali za naše saznanje neodredljivo mnoštvo henada ili jedinica (*henádes*) koje, budući da su isto tako nesaznatljive i da su iznad bivstvovanja i životom i umom, jesu bogovi koji deluju na svet.

Te henade imaju za Prokla teološko značenje jer mu daju mogućnost da raspolaže mnoštvom nadsvetskih, nedostižnih božanstava; u metafizičkom smislu oni zamenjuju drugo bivstvujuće (hen) koje nalazimo kod Jambliha. Pri tom, ima se u vidu možda još nešto: Proklo je, kao i Porfirije, strastan realista (u smislu srednjovekovne terminologije): za njega se uzrok identifikuje s opštim; najviši uzrok, Jedno (*hén*), kao najviša apstrakcija, lišeno je svih svojstava. Kao posledicu toga mogli bismo u henadama videti najprostije apstraktne pojmove iznad kojih bi bilo

samo neko *nešto;* na taj način one bi mogle biti srodne spinozističkim atributima božanske supstancije.

Duh se, saglasno Proklovoj shemi deli na ono što se postiže umom (*noéton*) i ono do čega se dospeva razumom (*noeròn*). Ovde, u osnovi, nalazi se plotinovsko razlikovanje sadržaja i delovanja misli, ali to se u tom trenutku odbacuje radi logičke strukture sistema; ali kasnije, ono što se doseže umom deli se na tri triade, gde se pojmovi granica (*péras*), neodređeno (*ápeiron*) i sinteza (*miktón*) dovode u vezu s pojmovima otac (*páter*), potentia (*dýnamis*) i mišljenje (*nóesis*), dalje, pojmovi bivstvo (*ousía*), prisutnost (*híparxis*), pojmovi život (*zóon*) i vreme sveta (*aíon*) kombinuju se u tako raznovrsnim odnosima i prelaze jedan u drugi da se na kraju dobija skup bogova. To isto ponavlja se i u drugoj sferi, s istim kategorijama; u trećoj se javlja sedam hebdomada (sedmica) inteligibilnig bogova (među kojima se nalaze čak i olimpijski bogovi).

Sve što je sazdano i koje se po toj shemi produžava i u psihičkom svetu u smislu podele na bogove, demone i heroje, nije uslovljeno realnim motivima mišljenja već daleko više dijalektičkom arhitektonikom kao i potrebom da se svakom politeističkom liku nađe kakvo-takvo mesto u toj mitologemskoj hijerarhiji u koju se kod Prokla pretvara čitav grčki svet.

Fizičko i etičko učenje Prokla sadrži malo šta originalno. On je bio daleko od oblasti fizike, ali ipak uvodi i nešto novo: naime, on materiju ne izvodi iz psihičkog sveta već direktno iz neodredljivog (*ápeiron*), iz prve intelektualne trijade i formira je posredstvom niže svetske duše (*phýsis*) u neko maglovito viđenje. U oblasti etike postoji težnja da se umanji metafizička veličina čovekove duše i da se tako pokaže koliki joj je neophodna pozitivna religiozna disciplina kao i božanska i demonska milost; to se potvrđuje time što Proklo smatra da je sloboda karakterna crta duše i

grešnosti koja je s njom povezana. Stepeni iskupljenja i tu se javljaju: "političko" dobročinstvo, naučno saznanje, božansko prosvećivanje, vera i ushićenje (*manía*), za šta se uvodi posebna duševna moć.

Ostaje nesporno da je Proklo najveća ličnost neoplatonizma i ako se za Plotina može reći da je stvorio novi filozofski sistem, originalnošću svojih ideja i neverovatnim analitičkim umom Proklo prevazilazi i samog Plotina; bez obzira na relativno mali broj naslova, svojim obimom od više hiljada strana Proklov opus prevazila i Platona i Aristotela a i skoro sve što je do nas došlo od antičke literature. Ako zapadna filozofija Proklu nije posvetila ozbiljne studije, njeni vodeći filozofi su vekovima preživali njegove ideje; nije slučajno što svi oni koji se kao po nekoj slepoj navici dive Spinozi, Hegelu ili Brentanu, kad malo bolje prouče njihova dela i još ih jednom pročitaju u kontekstu Prokla, bivaju iznenađeni ali i zadivljeni time koliko su to dobri komentatori i sledbenici poslednjeg velikog antičkog neoplatoničara.

Može se zaključiti da je neoplatonistička škola nastala kao poslednji pokušaj umirućeg paganstva da produži svoje postojanje i da se suprotstavi novoj religiji koja je nastajala – hrišćanstvu. Imperator Julijan beše poslednji koji je hteo da obnovi drevno paganstvo sa svom njegovom mitologijom; ali to nije više bilo moguće jer nije imalo odjeka, posebno ne u vreme Prokla kad se ruši Rimska imperija a Atinska akademija nastavlja da živi svoj život ne želeći da zna šta se van nje dešava. Priznavajući samo svet i vrednosti stare antičke kulture poslednji antički neoplatoničari u vreme procvata hrišćanstva žive u svetu koji je nepovratno prošao.

Kao što su filozofi s astrolozima bili prognani iz Rima u I stoleću n.e, isto se dogodilo i početkom VI stoleća: Justinijan je 529. godine zabranio paganima da na atinskim katedrama predaju pravo i filozofiju. To je za sobom

povlačilo oduzimanje imovine i nemogućnost opstanka u Vizantiji. Emigranti su putovali na Zapad (u ostrogotski Rim i vestgotsku Kordobu) i na Istok, u Persiju, gde su nalazili utočište svi koji behu prognani iz Konstantinopolja. Na čelu filozofa koji su se uputili Persijskom šahu bio je Damaskin, poznat kao autor spisa *O prvim počelima* – **Damaskin Dijadoh**. On se rodio u Damasku 458/462. godine. Retoriku je učio u Aleksandriji kod Teona Aleksandrijskog a filozofiju kod Amonija. Devet godina je i sam predavao retoriku u Aleksandriji a u Atinu je došao nakon smrti Prokla (485). Damaskinova samostalnost u filozofiranju, koja se ogleda u drugačijem tumačenju Platona, svedoči o tome da nije bio učenik Prokla; daleko se više oslanja na Sirijana no svoje neposredne prethodnike. Neki, poput Simplicija, tvrde kako je Damaskin bio učenik Prokla (čiju je filozofiju, nesporno odlično poznavao); sholarh Akademije Damaskin postaje nakon smrti Asidora Aleksandrijskog (koji je bio nasledio Marina, biografa Proklovog), ali godina kad se to dogodilo, ne može se tačno utvrditi.

Istaknuto je da se nakon Plutarha Atinskog neoplatonizam negovan u Atini bitno razlikuje od akademskog skepticizma i eklektike ranijih stoleća i zato se smatra da se atinska filozofska škola oblikovala u svom definitivnom vidu sa Proklom; nije slučajno što upravo uz ime Sirijana Damaskin dodaje epitet "veliki" (kao što su to činili i Proklo i Marin), ali to ne čini u slučaju Porfirija ili Plotina. Očigledno, prednost je data Jamblihu, a ne plotinovsko-porfirijevskoj tradiciji. Uzrok tome je u Sirijanovom tumačenju nadbivstvenog jedinstva, ali i sve većem naglašavanju značaja misterija; upravo je Damaskin asimilovao orfičke i haldejske misterije i uveo ih u teorijske osnove novog atinskog platonizma. Po rečima Marina Sirijanovo tumačenje *Haldejskih misterija* bilo je odlučni

podsticaj za Proklove egzegeze, koji koliko god bio samostalan mislilac opštu koncepciju duguje upravo Sirijanu (i Jamblihu). Sam način tumačenja Platonog dela nije pretrpeo bitne izmene krajem petog i početkom šestog stoleća; ako neke promene i ima, to se tiče odnosa prema Aristotelu čije se delo više nije izučavalo samo kao uvod u Platonovu filozofiju.

Krug učenika Damaskinovih bio je veoma mali; treba imati u vidu da je platonizam bio i način života koji je podrazumevao mističnost i tajnovitost, izabranost članova, darovitost, znanje velikog broja tekstova; da bi se postalo platoničarem bio je potreban veliki napor i dugo sazrevanje u središtu akademske misli. Damaskin se nije razlikovao od Sirijana i Prokla; i on se bavio tumačenjem Platona. Napisao je niz tumačenja Platonovih dijaloga *Parmenid, Fileb, Fedon, Timaj, Alkibijad I,* zatim spise koji nisu došli do nas *O broju, mestu i vremenu*, *Haldejski razgovori, Biografija Isidora.*

Godine 529. pokazalo se da filozofija više nikom nije potrebna; ne zna se gde su se atinski filozofi nalazili sledeće dve godine; možda su bili u Atini konkurentskom gradu - Aleksandriji, odakle će 531. persijskom šahu Hosrovu krenuti najviđeniji platoničari a među njima Simplikije i Olimpiodor. U to vreme obnavlja se zoroastrizam u Persiji u njegovom iskonskom obliku i u to vreme kad se veštački stvara pismenost po uzoru na jezik *Avesta,* ovi su spisi po prvi put zabeleženi i kanonizovani, budući da su do tada *Aveste* postojale samo u usmenom obliku. Neki smatraju da je to vreme prvih pokušaja da se neki od tekstova antičkih filozofa prevedu na persijski jezik. Koliko su filozofi bili zadovoljni prijemom u Persiji ne zna se pouzdano; poznato je da 532. godine persijski šah Hosrov sklapa tzv. "večni mir" s Justinijanom i da je u tom ugovoru jednom od tačaka bilo dogovoreno da se filozofi mogu slobodno vratiti u otadžbinu,

da im je bila obezbeđena lična bezbednost, mogućnost izbora mesta prebivanja, korišćenje imovinom i ispovedanje vere koju oni izaberu; sve to je znak da se o filozofima u to vreme vodilo računa. Kada je 540. Hosrov napao Siriju i do temelja razorio njen tada najbogatiji grad Antiohiju, poštedeo je hram svetog Julijana koji se nalazio u predgrađu, a nakon povratka s obale Sredozemlja, kad je dospeo u Dafne, gde je nekada bila škola Jambliha iz Halkide, prineo je žrtve nimfama a mesto poštedeo.

Po povratku filozofa u Vizantiju čekalo ih je razočaranje; doduše u Aleksandriji gledalo se kroz prste na postojanje paganskih tumačenja Platona i Aristotela, ali stvari su krenule drugim putem: hrišćanstvo je bilo već uveliko institucionalizovano i nezadrživo, te o obnovi filozofskih škola nije moglo biti ni reči. Godine 533. Damaskin se vratio sa svojim učenicima u domovinu, ali o njihovoj daljoj sudbini nema mnogo pouzdanih podataka.

Boetije i kraj Antike

U vreme poslednjeg sholarha u Akademiji, Damaskina Diadoha, u Rimu se na simboličan način, sa smrću Anicija Manlija Severina **Boetija** (480-524/6) završava antička filozofija; Boetije je učio filozofiju u Rimu, možda i u Atini i Aleksandriji, ali to nije sigurno; zatim je zauzimao najviše položaje na dvoru ostgotskog kralja Teodorika; neko vreme bio je konzul i *magister sacri palatii*, neka vrsta upravnika dvora i prvog ministra. Pod optužbom za izdaju bačen je u tamnicu i tamo je pred smrt napisao svoje poznato delo *Uteha filozofije* (De Consolatione Philosophie) osećajući da živi u vreme koje za filozofiju više nema razumevanja; za istoriju filozofije Boetije je daleko značajniji po tome što je u srednji vek preneo znanja iz Aristotelove logike i što je

svojim prevodima bitno uticao na formiranje latinske filozofske terminologije, no sopstvenim filozofskim spisima.

Boetijeva primena filozofskih kategorija na teologiju pomogla je razvitku teološke nauke, dok njegovo definisanje i upotreba filozofskih termina behu korisni i za teologiju i za filozofiju. Iako nije bio posebno originalan i nezavisan mislilac, Boetije je posebno značajan time što je pokušao da hrišćansko učenje izrazi ne samo jezikom novoplatonske filozofije već i Aristotelove filozofije; njegova primena filozofskih kategorija na teologiju pomogla je razvoju teološke nauke, dok je njegovo definisanje i upotreba filozofskih termina bilo korisno i za filozofiju i za teologiju; konačno, Boetije je veliki uticaj izvršio i pisanjem komentara što će u srednjem veku biti jedna od veoma popularnih literarnih formi. U njegovim spisima, nalazimo napomene i o drugim Stagiraninovim spisima ali je neizvesno da li je Boetije preveo i neka druga Aristotelova dela na latinski jezik. Rani sholastički mislioci su se uglavnom bavili problemom univerzalija i za svoje ishodište uzimali Porfirijeve i Boetijeve tekstove, ali su se malo obazirali na Aristotelovo metafizičko učenje koje su mogli da nađu u Boetijevim spisima.

U svojim radovima on se nije oslanjao samo na Aristotela nego i na Porfirija i druge neoplatonske autore, kao i na Cicerona; podelu filozofije na fiziku, matematiku i teologiju najverovatnije je preuzeo od Porfirija (koji je i sam bio pod uticajem Aristotela); ovaj aristotelovski uticaj kod Boetija je značajan jer u prethodnom periodu preovlađuje neoplatonska filozofija koja će, preko spisa Pseudo-Dionizija preći u srednji vek.

Flavije Magnus Aurelije **Kasiodor** (477-565/70) bio je Boetijev učenik i prijatelj; neko vreme proveo je u službi kod ostgotskog kralja Teodorika i njegovih naslednika; imao je više životne sreće od Boetija jer se 540. povukao i osnovao

manastir Vivarijum u Kalabriji gde je proveo drugi deo svog života; tu je rukovodio prepisivanjem velikog broja antičkih spisa i napisao enciklopedijsko delo *De artibus ac disciplinis litterarum liberalium,* u kome, pozivajući se na antičke izvore, posebno piše o retorici, geometriji, aritmetici i muzici. Kasiodor je napisao *Istoriju Gota,* za cara Teodorika, a pod uticajem Avgustinovog učenja o besmrtnosti duše napisao je i spis *O duši.*

Kasiodor nije težio za tim da bude originalan nego da dâ pregled znanja koja je prikupio kod drugih pisaca, pa i nije čudno što kod njega ponovo srećemo poznatu nam podelu sedam slobodnih veština u dve grupe *scietiae sermocinales* (gramatika, dijalektika i retorika) i *scientiae reales* (aritmetika, geometrija astronomija i muzika), a što se moglo naći još ranije kod Marciana Kapele. Njegove knjige su se u ranom srednjem veku koristile kao udžbenici. Iako se tokom čitavog srednjeg veka Boetije smatrao najvišim autoritetom za većinu teoretičara muzike, vidimo da su uporedo s njegovom postojale i druge podele muzike, nastale isto tako pod grčkim uticajem.

Kasiodor, kao i Boetije, čini vezu antičke i srednjovekovne kulture, ali kod njega je u većoj meri no kod njegovog učitelja prisutan hrišćanski uticaj; on izlaže antičke stavove o etičkom delovanju muzike ali ih potkrepljuje biblijskim legendama i pozivanjem na autoritet Tvorca. Kod njega nalazimo jasno izražen neopitagorejski uticaj, sklonost mistici brojeva kao i uticaj savremene liturgijske prakse. Muzika je za Kasiodora nauka što se izražava brojevima koji se nalaze u zvicima, i deli se na harmoniku, ritmiku i metriku. *Harmonika* je učenje o odnosu tonova, tj. nauka koja u zvuku razlikuje visine, *ritmika* je učenje o vezi muzike i poetskog teksta i njen je cilj razlikovanje dobrih od loših sazvučja u tekstu a *metrika* je nauka o poetskim metrima (De art., I 15-16). Približavajući klasičnu kulturu

srednjovekovnoj školi razumevanja svetih spisa Kasiodor je, zastupajući tezu o neophodnosti konsenzusa između vere i razuma, pripremao put za asimilovanje antičke tradicije od strane crkve.

U VII stoleću javlja se i počinje da širi svoj uticaj *islam*; godine 635. Arapi osvajaju Siriju, oblast bogatu grčkom kulturom gde se još uvek poznavalo delo Aristotela. Sedam godina kasnije osvojen je Egipat, a nekoliko godina kasnije i Tripoli; Italija se u VII stoleću nalazila pod vlašću Langobarda, a Španija pod vlašću Vestgota. Na kratko papska vlast stiže do Britanije gde papa Grigorije šalje monaha Avgustina, ubrzo biskupa Kenterberijskog. Tada se u Engleskoj i Škotskoj osnivaju manastiri kao centri kulture. Nova kultura se koncentriše oko benediktinskih opatija koje u svemu zavise od Rima. Kasnije se u Jorku osniva i katedralna škola gde će učiti a potom predavati Alkuin.

U Španiji je u VII stoleću najznačajniji **Isidor** (560/70-636), rođen u Kartagini odakle 600. prelazi u Španiju i postaje namesnik u Sevilji zauzimajući pri tom visoke crkvene dužnosti pa, iako rođen u Africi, ostaje poznat kao Isidor iz Sevilje; kao i Kasiodor, Isidor pokazuje veliki interes za antičku kulturu i u svom enciklopedijskom delu *Originum sive Etymologiarum libri XX,* koje beše veoma popularno u srednjem veku pa se nalazilo u svakoj manastirskoj biblioteci, izlaže etimološko značenje i poreklo osnovnih naučnih pojmova; u prve tri knjige piše o sedam slobodnih veština, a ostalih 17 knjiga posvećene su medicini, istoriji, teologiji, mehanici, geografiji, vojnom umeću i dr.

Ne mnogo originalan, sabirajući i ponavljajući ranija znanja on, recimo, u prvoj knjizi već pomenutih *Etimologija* piše: "Slobodne veštine obuhvataju sedam disciplina: prva je *gramatika*, tj. vičnost jeziku; druga je *retorika*, koja se zbog blistavog efekta i obilja reči, smatra neophodnom u

politici. Treća je *dijalektika*, nazvana i logika, koja veoma suptilnim raspravljanjima razlučuje istinu od laži. Četvrta, *aritmetika*, obuhvata odnose među brojevima i njihove podele. Peta, *muzika*, sastoji se u pesmama i pevanju. Šesta, *geometrija*, obuhvata mere i dimenzije. Sedma, *astronomija*, sadrži zakone zvezda" (Etym., I,II). Pored podele muzike kakvu preuzima od Kasiodora on klasifikuje muziku prema načinu stvaranja pa razlikuje *harmoničku muziku* (nastalu iz zvučanja glasa), *organičku muziku* (proizvedenu duvačkim instrumentima) i *ritmičku muziku* (stvorenu udaračkim ili žičanim instrumentima) /Etymologiae, III 19/.

Isidor iz Sevilje poseban položaj obezbeđuje muzičkom umeću; smatra da nijedna nauka ne može bez muzike biti savršena i da bez nje ništa ne može postojati; sav svet temelji se na nekoj harmoniji zvukova i dovodi osećanja u različita stanja, a i samo nebo okreće se po treptajima harmonije. U borbi zvuk treba da podstiče borce i što je jači zvuk to je žar za borbom veći; pesma može da bodri i veslače i muzika uopšte pomaže da duša lakše preživi teškoće, da se smanji umor posle rada. Muzika može da smiri uzbuđenost (Isidor se poziva na biblijsku priču o Davidu koji Saula spasava muzikom od zlog duha, kao i na kazivanja o pozitivnom uticaju muzike na divlje zveri). Muzika se nalazi i u našem telu: kad govorimo i kad nam u venama bije krv, u oba slučaja se u muzičkim ritmovima manifestuju zakoni harmonije.

Isidor iz Sevilje je smatrao da se pomoću etimologije može doći do prvobitnog smisla stvari; kao rezultat pojavilo se neizmerno mnoštvo ideja, izvučenih iz zaborava i tako je klasični svet kroz Isidorovo delo dospeo u srednjevekovni; ova ocena ostaje čak i kad se prihvati činjenica da su Maksim Ispovednik, Boetije i Kasiodor posedovali daleko dublja znanja od Isidora.

Za savladavanje kvadrivijuma postojali su u ranom periodu srednjeg veka kompendijumi Kasiodora, Isidora Seviljskog i Marsilija Kapele, a od originalnih dela antičke filozofije u to doba beše poznat samo Platonov *Timaj* i to u prevodima Cicerona i Halkidija (sa njegovim komentarima). Kako je Halkidije, živeći u IV stoleću, svoje komentare napisao na osnovu komentara peripatetičara Adrasta, platoničara Albina i posebno stoika Posejdonija, od koga je preuzeo mnoštvo podataka i beležaka o istoriji filozofije, ovaj Halkidijev komentar je u to vreme bio značajan i po tome što je spajao stavove različitih antičkih škola. Međutim, kako su u početku ovog novog perioda preovlađivala logička istraživanja sasvim je razumljivo što je prvobitni metod srednjovekovnog mišljenja bila *dijalektika*.

To je osnovni razlog što su se na početku srednjeg veka ljudi usmerili na izučavanje i vežbanje formalno-logičkih shematizama; tek kasnije se postavlja pitanje značenja logičkih odnosa, pitanje o odnosu pojma i reči i o odnosu pojma i stvari; nije nimalo slučajno što je pitanje o metafizičkom smislu rodnih pojmova u narednim stolećima dobilo centralno mesto i podelilo mislioce oko različitih rešenja nastalih u sporu o univerzalijama. Sva ta sholastička logika svodi se u to prvo vreme na silogizam i na deduktivnu metodu a zapostavljaju se indukcija i posmatranje.

Početkom srednjeg veka misticizam (inspirisan Pseudo-Dionizijem) i dijalektika (nastala pod uticajem Boetijevog aristotelizma) razvijaju se nezavisno jedno od drugog, da bi se kasnije, na vrhuncu sholastike, čineći njenu dušu, dijalektika i misticizam sjedinili u nastojanju da iznađu međusobnu ravnotežu; tek kad sholastika počne da jenjava, oni se iznova razjedinjuju: lišena mističkog elementa dijalektika će se gubiti u jezičkim nijansama (kao u naše doba analitička filozofija, lišena svog filozofskog temelja), a

misticizam, udaljujući se od umnog rasuđivanja, izgubiće smisao za stvarnost, rasplinuvši se u ekstatičnoj bogobojažljivosti.

FILOZOFIJA U SREDNJEM VEKU

U vreme dok u Vizantiji oživljavaju i cvetaju razna filozofska i teološka učenja, jer je kod Vizantinaca duh antike ostao neprestano prisutan (kroz klasično obrazovanje viših slojeva i kroz živi grčki jezik nižih slojeva društva), zapadna Rimska Imperija, nakon pokoravanja od strane varvara, od VI do IX stoleća preživljava duboku duhovnu krizu; u to vreme nastalo je u Evropi franačko kraljevstvo čije je uzdizanje povezano s usponom i jačanjem karolinške dinastije čiji je kralj Karlo Martel spasao Evropu od Arapa (nakon što su oni već bili osvojili Španiju) pobedivši ih 732. kod Poatjea, da bi ih u borbama vođenim narednih nekoliko godina odbacio iza Pirineja; najveći predstavnik te dinastije bio je Karlo Veliki koji je i sam učestvovao u preko pedesetak pohoda stvorivši veliki evropsku državu na tlu ranije Rimske imperije. Za vreme boravka u Rimu krajem 800. godine krunisan je za cara kao “rimski imperator”. Tako je nastala “Sveta Rimska imperija” koja je formalno postojala do 1806. kada ju je ukinuo Napoleon koji je dve godine ranije na isti način bio krunisan kao i Karlo Veliki od strane rimskog pape koji je za tu priliku bio specijalno doveden u Pariz. Sveta Rimska imperija Karla Velikog bila je u njegovo vreme shvaćena kao vaskrsavanje ranije Rimske imperije, ali njene teritorije su bile manje i ona nije obuhvatala sve zemlje oko Sredozemlja, već je zauzimala teritorije današnje Francuske (bez Bretanje), Belgije, Holandije, Luksemburga, Švajcarske, Austrije, Zapadne Nemačke i Severne i Srednje Italije. Period vladavine Karla Velikog (do 814) nazivaju i periodom "karolinške renesanse" u zapadnoevropskoj kulturi. Za svoje vreme sam Karlo bio je, kažu neki, donekle i obrazovan: znao je grčki i latinski jezik, iz Vizantije je dobio na poklon nekoliko Aristotelovih dela iz logike. Na svom dvoru okupljao je učene ljude, imao

je i svog dvorskog istoričara koji je podražavajući Svetonija sastavio njegovu biografiju.

Ali, velika država u kojoj se govorilo mnoštvo jezika zahtevala je za upravljanje pismene ljude i Karlo je bio prinuđen da otvara nove škole a centri pismenosti bili su manastiri i crkve gde su se osim teologije ljudi upoznavali i sa sedam slobodnih veština. Kada je započelo obrazovanje po manastirima u zapadnim delovima nekadašnje Rimske Imperije, uvidelo se da za ovladavanje dijalektikom i ostalim slobodnim umećima nedostaju elementarni spisi; početkom VIII stoleća postojala su na latinskom jeziku samo dva teksta iz Aristotelovog *Organona: Kategorije (De categoriis)* i *O timačenju (De interpretatione)* kao i *Uvod u kategorije* /Isagoge/ od Porfirija, sa mnoštvom neoplatonskih komentara kao i komentarima Boetija koji je iste i preveo sa grčkog. Pokušaj da se antičko obrazovanje ujedini preduzeo je već u V stoleću Marcilijan Kapela a što su potom usavršili Boetije i Kasiodor; međutim, Karlo Veliki je hteo da učini i nešto više: sem obnove Rimske Imperije on je hteo da obnovi i antičku filozofiju, pa je za to odabrao platonovsku Akademiju po uzoru na koju je pri njegovom dvoru formirano i nekakvo učeno društvo koje je dobilo naziv *Akademija*. Od tog vremena akademijama su se i počele nazivati razna visoka učena društva koja nisu imala nužno neku vezu s Platonovom filozofijom. Kad je reč o Karlovim "akademicima" oni često nisu bili ni dovoljno pismeni, ali, po njegovom naređenju, tu su se oni okupljali prepisivajući latinske, čak i grčke rukopise; tako se negovao interes za antičku literaturu, premda je osnovni sadržaj ove "karolinške renesanse" bio hrišćanski pogled na svet.

Glavna ličnost Akademije Karla Velikog bio je **Alkuin** ili Albin Flak (730-804), anglosaksonac koji je veći deo života proveo u Engleskoj gde je i stekao obrazovanje (od 766. bio je episkop od Jorka, a od 780 opat Ferijera i Sen

Lua) da bi na Karlov dvor došao 782. godine. Alkuin se s Karlom Velikim sreo ranije: jednom na putu u Rim, po drugi put godinu dana pre dolaska na Karlov dvor, u Parmi. Alkuin nije po svojim shvatanjima bio originalan, što se može reći i za većinu srednjovekovnih mislilaca; njegova pedagoška dela se oslanjaju na prethodne autore i on se u njima poziva na Cicerona, Kasiodora, Boetija i Isidora iz Sevilje.

Svojim pogledima približavao se Avgustinu, a kroz njega hristianizovanom i mitologizovanom neoplatonizmu. Alkuinova dela su: *De animae ratione, De dialectica, Dialogus de rhetorica et virtutibus;* njegova *Dijalektika* označava početak sholastike u zapadnoj Evropi. Za Alkuina dijalektika nije više samo jedna od slobodnih veština, logika, ili način mišljenja, već način sistematizovanja religiozne vere. Alkuin se nije kod Karla zadržao do kraja života već je 796. otišao u opatiju Sen-Martin u Turu na Loari gde je osnovao manastirsku školu i nastavio svoj učiteljski posao; biblioteku u Turu obogatio je prepisima rukopisa koje je bio doneo iz Jorka. Posebnu pažnju je posvećivao usavršavanju metoda za prepisivanje rukopisa.

Alkuinov naslednik bio je u Akademiji njegov učenik Fredegiz koji se trudio da bude originalan. On je dokazivao realnost ničega tako što je pošao od same reči, tvrdeći da svaka reč nešto označava pa i reč *ništa* označava *nešto* a što znači da *ništa* nije *ništa* već *nešto realno*. To je ipak bila samo sholastička igra rečima. Daleko je više ostao poznat **Raban Maur** (780-856), takođe učenik Alkuina, koji se proslavio sporom sa nekim Gotšalkom (oko 805- oko 865) oko problema predodređenosti. Raban Maur je rođen u Majncu a umro u Vinklu na Rajni; pripadnik benediktinskog reda, bio je opat u Fuldi, a potom nadbiskup u rodnom gradu (847). Glavna dela su mu *De universo, De anima, De clericorum institutione.* Gotšalkovoj tezi o

apsolutnoj fatalističkoj predodređenosti čovekove duše za spasenje u raju ili za stradanje u paklu, Raban Maur je suprotstavio jedno kompromisnije shvatanje koje je dopuštalo slobodu volje; time je počelo udaljavanje od Avgustina i njegovog učenja o predodređenosti, i stvoren je prostor za posredovanje crkve u čovekovom spasenju.

U XVII knjizi spisa *De universo* (potpuni naziv je: *De rerum naturis et verborum proprietatis et de mystica rerum significatione*) Raban Maur ističe da "nijedna nauka ne može da bude potpuna bez muzike, da ništa ne postoji bez muzike. Tvrdi se – piše Maur – da je i sam svet sačinjen po nekoj harmoniji zvukova i da se i samo nebo okreće po melodiji harmonije. Muzika pokreće osećanja, podstiče čula u raznim pravcima, kao što u boju zvuk trube raspaljuje borce: i koliko je zvuk snažniji toliko je duh hrabriji za borbu. I veslače pesma bodri. Muzika snaži duh da može da podnosi sve napore i umor od bilo kog posla blaži pesma; muzika smiruje uzbuđene duše..."

Ni u svom delu *De rerum naturis,* a koje je enciklopedija nastala kompilacijom dela Isodora Seviljskog, Raban Maur ne pokazuje veću originalnost; u velikoj meri zavisi od ranijih pisaca (Isidor, Avgustin) a kad je reč o egzegezi, opredeljuje se za mističke i alegorijske interpretacije.

U vreme kad se završava formiranje sholastike, najveći sholastičar bio je u IX stoleću **Johan Skot Eriugena** koji je na poziv Karla Ćelavog (umro 877); unuk Karla Velikog, kome je pri raspadu carstva pripala Francuska, i koji je dvor u Pariz preselio iz Ahena) iz Irske na Palatinsku (Dvorsku) akademiju (843) gde je neko vreme boravio i predavao sve dok na sinodima u Valensienu i Langru (855) nije bio optužen za jeres te bio prinuđen da se vrati u Oksford (na poziv Alfreda Velikog čije je carevanje počelo u Engleskoj 870). Ni u Engleskoj Eriugena nije imao sreće: i tamo je bio podvrgnut istrazi i potom udaljen iz Oksforda i

bio opat u Malberiju. Priča se da su ga ubili tamošnji sveštenici oštrim noževima za pisma.

Eriugena je bio pozvan u Pariz s posebnim razlogom: da prevede spise Dionisija Areopagite sa grčkog na latinski jezik koji je, iako "mrtav" jezik postao u to doba "međunarodni" jezik. Pored tih spisa on je preveo i njihov komentar od Maksima Isposnika kao i spis Grigorija Niskog *O čovekovom stvaranju.* Eriugena je bio veoma učen i za razliku od Alkuina i Rabana Maura koji nisu znali nijednu grčku reč, savršeno je vladao grčkim jezikom a najverovatnije i arapskim; on je u hrišćanstvo uveo neoplatonizam ali s primesama neoplatonističkog misticizma koji je došao pod imenom Pseudo-Dionizija. Eriugena je i sam napisao komentare za sve te prevode, pisao je i komentare dela Avgustina i Boetija, koji je, videli smo to, i sam bio prevodilac sa grčkog jezika, pisao je i stihove na grčkom jeziku.

Eriugena je napisao protiv Gotšalka spis *De praedestinatione* (O predodređenosti) koji nije bio baš u okvirima crkvene ortodoksije te je bio i dva puta osuđivan 855. i 859. godine; sopstvene poglede je izložio u delu *De divisione naturae* u kome sadržaj Sv. pisma istražuje i objašnjava u duhu platonizma i misticizma; i ovo delo je dvaput osuđivano, ali mnogo kasnije (1210. i 1215). Godine 1685. ova knjiga Eriugene je svečano uneta u papsko-katolički *Spisak zabranjenih knjiga.*

Eriugenin pogled na svet je zapravo treći pokušaj (posle Avgustina i Pseudo-Dionisija) da se iskoriste platonizam i neoplatonizam za stvaranje temelja hrišćanskog religioznog pogleda na svet; poistovećivanjem boga i prirode, tvorca i tvorevine, Eriugena se, ipak, mnogo udaljio od hrišćanskog kreacionizma i približio panteizmu.

Po njegovom učenju, kao i Pseudo-Dionisija i neoplatoničara, *bog* je biće koje se može misliti u njegovom

apsolutnom jedinstvu, nedeljivo, bez negativnih svojstava; naspram boga svet je deljivo i ograničeno biće; *stvaranje* je razvijanje i raščlanjivanje onog što u sebi sadrži božansko jedinstvo; zato i naslov Eriugenine knjige glasi: *O deljenju prirode*. Sve što je stvorio bog i što se odvojilo od boga vraća se njemu po nužnosti i svemu što je iz njega proisteklo predodređeno je da se u njega vrati. Hrišćansko stvaranje je kod Eriugene vanvremeni proces spuštanja od višeg ka nižem, od apsolutnog bića ka relativnom nebiću, ontološko kretanje od apstraktnog ka konkretnom, kretanje od jedinog boga ka prostorno-vremenskom mnoštvu kao što je priroda. Taj proces je i reverzibilan: sve što se, dakle, odvojilo od boga, vraća se njemu, pa je bog i početak i kraj.

Posledica takvog shvatanja je postojanje sveopšte predodređenosti, tj. predodređenosti za spasenje. Svi pali anđeli i svi pali ljudi vratiće se bogu. Kazne u budućem životu čisto su duhovne i one su samo posledica naših postupaka a utvrđene su božanskim zakonom. Ovo su zapravo misli koje su uz pomoć Avgustina i Pseudo-Dionisija uvele platonizam u sholastičku filozofiju. Učenjem da je bog postao čovek i svet, da se čovek može uzdići do boga pošto je on deo božje celine (koja je razvojem postala raznovrsnost i mnoštvo a na kraju će opet postati jedinstvo), tj. shvatanjem da je sve u bogu i da je bog sve (panenteizam), Eriugena je, pozivajući se na određena rešenja mističkih filozofa, postavio i problem humanizma, zagovarajući sretan završetak života za sve ljude, a što crkva nikad nije prihvatila već je početkom XIII stoleća njegov spis osudila na spaljivanje. Istovremeno, u okvirima teologije Eriugena je bio vrlo smeo i originalan. Smisao njegovog filozofiranja je misaono istraživanje dogmi koje su date putem vere; smatrao je da pravi autoritet nije ništa drugo nego istina pronađena razumom; um i vera imaju isti objekt od kojeg polaze; dok vera ostaje u granicama

dogmatizma, um racionalnim obrazlaganjem nastoji da dokaže ono što vidi.

U to vreme pojavio se problem po kome su se Platon i Aristotel bitno razlikovali - problem ideja. Porfirije je to, kao što smo već napomenuli, formulisao pitanjem: da li rodovi (ono opšte) postoje nezavisno od stvari ili postoje samo u predmetima; drugim rečima: postoji li "čovečnost" (humanitas) kao nešto samostalno, nezavisno od pojedinih ljudi ili ona postoji samo u pojedinim osobama i samo ukoliko ove postoje.

Prvo shvatanje je zastupao Platon a drugo Aristotel; sam Porfirije nije dao svoj odgovor već se od toga ogradio. Ovom velikom pitanju o poreklu ideja bilo je suđeno da bude izvor spora u vekovima koji su sledili. U početku spor je rešen u korist Platona: opšti pojmovi (universalia) odgovaraju suštinama odvojenim od našeg mišljenja i od prirode i imaju svoju realizaciju u božanskoj suštini, tj. u božanskom mišljenju. Istinska "čovečnost" ne nalazi se u pojedinim ljudima već u bogu koji tvori stvari svojim mišljenjem; tako bog u svojoj večnosti poseduje i sveopšte (univerzalno) što se razvija i propada u vremenu.

Možemo reći da je sa Eriugenom završeno formiranje zapadnoevropske sholastike; u XI stoleću hrišćanska Evropa polazi u pohode za oslobađanje svete zemlje: Palestine i groba Hristovog. Koliko su to bili “oslobodilački” pohodi, toliko su bili pljačkaški i osvajački, te su u znatnoj meri tih osam krstaških pohoda, koliko ih je i bilo u sledeća dva stoleća, toliko oslabili Istočno rimsko carstvo (Vizantiju), da su u velikoj meri pripomogli njenom padu. Već je tu došla do svog izraza germano-romanska nasilnička priroda koja je bitno svojstvo zapadne Evrope i njenih naroda. Za vreme prvog krstaškog pohoda oslobođena je istočna obala Sredozemlja (Fenikija, Sirija, Palestina) zajedno sa Jerusalimom i bilo je stvoreno Jerusalimsko

kraljevstvo. Posledica tih ratova beše i upoznavanje Evrope sa islamskom kulturom, tj. sa muslimanskom filozofijom a kroz nju došlo je i do upoznavanja sa u Evropi dotad nepoznatom filozofijom Grka i Rimljana, budući da se arapska filozofija oslanjala na Platona, Aristotela, Plotina i niz drugih antičkih filozofa i naučnika. Pomenute teritorije nisu dugo ostale u posedu evropskih vitezova iako su oni do temelja razorili Bliski istok, a u četvrtom krstaškom pohodu i Vizantiju.

U XI stoleću jača papska vlast, posebno nakon sukoba Grigorija VII i Henrija IV koji je morao ići na poklonjenje papi u Kanosu i tražiti oproštaj; početkom XII stoleća nastaju i polumonaški redovi kao što su templari i hospitalci, a uporedo s tim javljaju se i prvi univerziteti u Bolonji i Oksfordu, pa zatim i Parizu. U to vreme ne postoje jezičke barijere; svi se u Evropi služe latinskim jezikom i svako ozbiljnije učenje stoga je počinjalo učenjem latinskog jezika.

Upravo tada, kad je sama Evropa rascepkana, ali kad je u njoj jedna crkvena vlast, dolazi do sporova između mističara i sholastičara a unutar sholastike između nominalista i realista; mističari su pokušavali da spoznaju boga kao nešto što je neposredno prisutno u duši svakog čoveka; smatrali su da posredništvo crkve nije neophodno; u svom radikalnom obliku misticizam je bio veoma opasan pa je mistika često bila izraz pogleda na svet opozicionih društvenih slojeva - buntovnog seljaštva i gradskog stanovništva pa je bila sve veća opasnost i za sam zemljovlasnički, feudalni sistem. Što se tiče sporova među sholastičarima, oni su se sukobljavali oko mnogih pitanja, najčešće oko mnoštva pseudoproblema, u smislu: može li svemogući bog stvoriti tako težak kamen koji ne može podići (ako ne može podići kamen koji je stvorio nije svemoćan, a ako ne može stvoriti kamen koji ne može

podići, nije svemoćan); međutim, bio je tu i jedan važniji problem - pitanje koje je formulisao još Porfirije u svom predgovoru za Aristotelove *Kategorije* a koji je, kao što je rečeno, preveo na latinski Boetije te je taj spis bio poznat već u ranom srednjem veku. Porfirije je, naime, postavio pitanje *kako postoji opšte*. U okvirima antičke filozofije to pitanje možda i ne bi izazvalo toliko pažnje i sporova, ali u srednjem veku teološka aktuelnost tog pitanja bila je povezana s hrišćanskom dogmom o trojstvu po kojoj je bog jedan i trojak. Pitanje je sad glasilo *u kakvom su odnosu tri lica, tri hipostaze boga i sam bog?* Odgovori na ovo pitanje vodili su u dve jeresi: jedni su smatrali da je bog jedan, a drugi, da je trojak; ortodoksna pozicija bila bi ona treća: bog je istovremeno jedan i trojak, jedinstvo i mnoštvo. Ali, ako sad jedinstvo boga shvatimo kao nešto opšte a njegova tri lica kao odvojena, pojedinačna, tada nastaje teorijski, filozofski problem trojstva: kako se međusobno odnose opšte i posebno i kako postoji opšte – da li je ono u nečem pojedinačnom, posebnom, ili je samostalno, van njega; konačno, možda ono postoji samo u svesti, u pojmu, samo u reči.

Sve te varijante bile su razmatrane već u antičko doba; kod Platona je opšte, kao ideja, postojalo pre stvari, pre pojedinačnog; kod Aristotela je opšte kao forma postojalo u pojedinačnom, u stvarima, a kod kiničara i kirenjana opšte je postojalo samo u svesti. Dakle, činjenica je da učenje o pojmu kao pravoj stvarnosti po prvi put nalazimo kod Platona koji je zastupao shvatanje kako ideja kao jedinstvo određene vrste mnoštva postoji realno i pri tom je uzrok same stvarnosti; to shvatanje je kasnije preuzeo Avgustin, ali sa sasvim drugom namerom: on oblast ideja nije više video kao samostalno područje, već je ideje, pod uticajem neoplatoničara, preneo u božiji um i tumačio ih kao misli boga. Upravo tim putem je nastavio srednjovekovni

realizam i u onom opštem video božju uzročnost svega što postoji; na taj način logički problem pojma u realističkoj interpretaciji dobija ontološko-teološku interpretaciju.

Očigledno je da su sholastičari XI i XII stoleća ponavljali ranije formulisane varijante odnosa opšteg, posebnog i pojedinačnog: tako je, među sholastičarima bilo onih koji su smatrali da opšte postoji *realno* (universalia sunt realia) i oni su nazvani *realistima* a delili su se u dve grupe: dok su jedni mislili da opšte postoji samo u stvarima (in rebus), drugi su smatrali da ono postoji pre stvari (ante res); prvi su tako, ne znajući, sledili Aristotela a drugi Platona; prvi su bili umereni a drugi ekstremni *realisti*.

Naspram *realista* behu *nominalisti;* oni su smatrali da opšte postoji posle stvari (post res), u čovekovoj svesti; krajnji nominalisti tvrdiše da je nosioc opšteg reč, ime (nomen) dok su umereni nominalisti kao nosioca opšeg videli ne samo reč, nego i pojam (conceptus) pa su nazvani konceptualistima. U XI-XII stoleću najpoznatiji nominalisti bili su Berenger i Roscelin dok su realisti bili Viljem iz Šampoa i Anselm; srednje rešenje među njima, konceptualističko, kritikujući i jedne i druge, zauzimao je Pjer Abelar.

Nominalizam

Berenger iz Tura (1000-1088) francuski sholastičar, filozof i teolog, bio je na čelu još uvek postojeće škole u Ruru koju je dva stoleća ranije osnovao Alkuin; u svom delu *O svetoj trpezi* (1049) odbacuje realnost univerzalija i tvrdi da akcidencije ne mogu da egzistiraju bez supstancije koja bi ih nosila, da su realna samo čulna bića, čulne supstancije, tj. stvari i da sem njih nema ničeg realnog: “Nema ničeg realnog osim supstancije, a supstancija je svojstvo samo onog što je dostupno opažanju spoljnim čulima”.

Sledbenik Berengara i takvog shvatanja koje je polazilo od toga da samo individuum ima egzistenciju a da su univerzalije samo skupovi individuuma određeni imenima, bio je **Roscelin** iz Kompijea (Bretanja) (1050-1110/1123) koji je nakon studija u Soasanu i Remsu držao predavanja u raznim mestima: Kompijeu, Lošu, Bezansonu i Turu a među njegovim slušaocima bio je i Pjer Abelar; njegovi spisi nisu sačuvani (izuzev jednog pisma Abelaru) i zato je neophodno oslanjanje na svedočenja drugih autora, pre svega Anselma, Abelara i Jovana od Solsberija; po njima Roscelin je bio protivnik ekstremnog realizma tvrdeći da samo jedinke egzistiraju, ali, njegovo pozitivno učenje nije sasvim jasno. Na saboru u Soasanu 1092. njegovo učenje je bilo osuđeno; to beše posledica prisustva sve većeg broja dijalektičara među teolozima, protiv čega je posebno bio ustao Petar Damijani. Naime, u to vreme pojavio se veoma veliki broj peripatetičkih dijalektičara, koji su kao i Berengar imali smisla za nepoštovanje autoriteta, laika koji su u Francusku došli iz Italije i putujući od grada do grada držali predavanja na kojima su jevtinom sofistikom izvrgavali ruglu načelo kontradikcije i na taj način bacali loše svetlo na samu dijalektiku (kao verbalnu obmanu i sofistiku) što je izazivalo neprijateljstvo teologa.

Prema Anselmu od Kenterberija Roscelin je smatrao da postoje samo pojedinačne stvari (res singularis), a da je opšte samo pojam, prazan zvuk (flatus vocis) i da ono ne može predstavljati predmet, te postoji samo pojedinačni predmet dok opšte kao takvo ne postoji. Stvarno postoje samo individue, dok univerzalije realno ne postoje. Pokušajte da zamislite humanost bez čoveka, ili životnost bez živih bića, i videćete da nećete uspeti, govorio je Roscelin. Govoreći o čovečnosti, vi sebi ne možete predstaviti predmet opšteg na koji bi se odnosio vaš pojam, pa u vašem umu nema ničeg drugog sem znaka, reči,

odnosno, imena. Dakle, opšti pojmovi samo su reči, glasovi, imena, prazan zvuk *(nomina, flatus vocis).* To učenje, samo po sebi, ne bi ni postalo predmet žestokih rasprava da nije bilo preneto na hrišćanske dogme. U skladu sa svojom tezom Roscelin je tvrdio da ako su tri osobe u bogu samo jedna stvar a ne tri samostalne stvari, kao na primer tri duše, ali su isti po moći i volji, tada nije samo sin (Hrist) postao čovek, nego i Bog i Duh Sveti. Time se on suprotstavio dogmi da se otelotvorio samo sin (kao logos). Ako uzmemo da božje trojstvo nije jedna osoba nego tri, tada, prema nominalizmu, budući da ne postoji ništa osim pojedinačnog, nije moguća ideja božanstva kao nešto opšte, te stoga ne postoji jedan bog nego tri boga. Sabor u Soasanu je ovo učenje osudio kao jeres i nominalizam je anatemisan; realizam je više odgovarao crkvi i postao njeno zvanično učenje.

Realizam

Najžešći protivnik Roscelina bio je njegov mlađi savremenik **Viljem iz Šampoa** (oko 1068-1121) koji se takođe nalazio na poziciji realizma i zauzimao visoko mesto u crkvenoj hijerarhiji; nakon studija u Parizu i Lionu, on je studirao kod Roscelina u Kampjou i uskoro počeo da zastupa teoriju potpuno suprotnu onoj koju je izlagao Roscelin; u školi pri katedrali u Parizu izlagao je ekstremni realizam koji je doveo do krajnjih granica, dalje od Anselmovog platonizma i tako dospeo čak do panteizma tvrdeći kako univerzalije postoje pre svake stvari i da postoji samo jedan čovek koji je univerzalan i večan, dok su svi individuumi u suštini identični i razlikuju se samo sporednim osobinama dok pri tom postoji samo njihova opšta suština kao jedina stvarnost. Drugim rečima: ista suštinska priroda u celosti je prisutna istovremeno u

svakom pojedinačnom članu vrste o kojoj je reč, a to je imalo za posledicu da se individualni članovi neke vrste ne razlikuju međusobno supstancijalno nego samo akcidentalno. Pod pritiskom Abelarove kritike Viljem od Šampoa je promenio svoju teoriju tako što je teoriju o identitetu zamenio teorijom o indiferenciji prema kojoj se za dva člana iste vrste kaže da su ista stvar ne suštinski već indiferentno. U to vreme on se povukao u opatiju Sen-Viktor gde je predavao svoju novu teoriju i delom doprineo osnivanju mističke tradicije u opatiji.

Učenje koje je dopuštalo postojanje večno realnih rodnih pojmova nazvano je *realizam* i njen predstavnik bio je **Anselm** (1033-1109), rodom iz Aoste; nakon pripremnih studija u Burgundiji, prvo u Avranšu a potom u Beku, Anselm stupa u benediktinski red da bi u Beku prvo bio prior (1063) a potom opat (1078). Na mesto nadbiskupa Kenterberijskog postavljen je 1093. nakon što je žestoko napao Roscelina nastojeći da opravdanost dogmi izvede misaonim putem a da ipak ne bude "jeretički dijalektičar" kao Roscelin.

Savremenici su ga nazivali i drugim Avgustinom, ponajviše zato što je od ovog preuzeo niz platonističkih ideja. Anselm je bio Italijan koji je veći deo života proveo u Engleskoj. Tadašnji papa, budući i sam Italijan, postavljao je Italijane za najviše predstavnike Rimske crkve u svim drugim zemljama pa se tako desilo i sa Anselmom. On je bio savremenik pape Grigorija VII i ovaj ga je (ili njegov naslednik) poslao u Englesku da zaštiti interese Crkve. Englezi su u dva maha nastojali da ga prognaju iz Engleske ali u tome nisu uspeli; ova zemlja će se papske vlasti osloboditi tek četiri stoleća kasnije, kad Henrih VIII sebe proglasi poglavarom reformisane anglikanske crkve što će biti i jedan od motiva u sukobu sa Tomasom Morom.

Po svojim pogledima Anselm je predstavnik neoplatonovskog avgustinizma; kao i Avgustin ističe primat vere nad razumom; *verujem da bih razumeo,* kaže on i to znači: za to da bih verovao nije obavezno i razumevanje, ali za to da bih razumeo, neophodno je da verujem. Taj *credo* tumačen je kao teološki racionalizam; Anselm je smatrao da vera ne protivreči razumu te da su sve istine otkrovenja dostupne racionalnom dokazivanju, a pre svega teza o postojanju boga.

Kao i sv. Avgustin, Anselm nije sasvim razlikovao filozofiju od teologije; smatrao je da svaki racionalni hrišćanin treba da se trudi da racionalno shvati i razume ono u šta veruje; onaj ko veruje u božije postojanje i učenje o svetom trojstvu dužan je da primeni moć rasuđivanja da bi razumeo te dve istine. Ako neko, poput kasnije tomista, razlikuje filozofiju i dogmatsku teologiju, razmatranje o božijem postojanju će pripasti filozofiji, a razmatranje o svetom trojstvu – teologiji. Jer prva istina može da se demonstrura ljudskim rasuđivanjem dok druga ne može, budući da ljudski duh nije kadar da stvara istinite tvrdnje o ovoj tajni kad je jednom otkrivena. Međutim, na osnovu činjenice da se prva istina može dokazati kao i želje da se razume sve ono u šta verujemo, Anselm je smatrao da se i istina o svetom trojstvu može dokazati.

Svoje realističko shvatanje spora o univerzalijama Anselm objašnjava na sledeći način: kad se svevišnji duh rečju obraća samom sebi, time istovremeno izriče i sve što je stvorio; to je stoga što sve stvari (i do svog stvaranja, i posle, i kada propadaju ili trpe promene) uvek prebivaju u njemu, no ne takve kave su same po sebi već takve kakav je on sam. Na samom delu - stvari su priroda, podložna promeni, priroda stvorena snagom nepromenjivog mišljenja; ali u bogu, one su prvobitne suštine i istinsko počelo bića.

Tako, po učenju Anselma, bilo koje svojstvo može pripadati subjektu samo stoga što ono već negde postoji samo po sebi. Nikakvo biće ne može biti pravedno drugačije, već samo po sebi, pa stoga i prvo biće koje shodno tome samo po sebi svim vlada što u njemu jeste mora i samo biti pravednost koja je nezavisna od sveg drugog. Iz toga se može zaključiti da sama suština boga sadrži i stvara ono što druge stvari poseduju samo kao svojstvo.

Polazeći od vidljivih predmeta i idući ka njihovim idejama i najvišem jedinstvu, Anselm izvodi dijalektički dokaz bića boga na isti način kako je to mislio i Platon; osim toga, on formuliše i način na koji se dolazi do atributa boga a koji se sastoji u tome da se atributi određuju iz samog pojma boga, tako što bi se jedan sadržao u drugom i tako dalje - u sve višem jedinstvu. Ovo Anselm izlaže u delu *Monolog ili primer kako razmišljati o temeljima svoje vere* (Monologium sive exemplum meditandi de ratione fidei).

Kako se u ranom srednjem veku logička rasprava prenela s polja logičkog problema pojma na područje ontologije, što će kod realista voditi shvatanju da je pojam (opšte, ideja) prava realnost, tj. supstancijalnost, i da je kao takav uzrok svega, nije nimalo slučajno što se za Anselma vezuje i takozvani dokaz o postojanju boga zasnovan na zakonu o protivrečnosti a poznat kao *ontološki dokaz*.

Anselm je, naime, nastojao da pokaže kako je i sama misao o negiranju boga sama po sebi protivrečna; čak i bezumnik mora priznati da u njegovom umu postoji misao o takvom biću nad kojim se ne može zamisliti ništa više; taj predmet nad kojim je nemoguće ništa više zamisliti ne nalazi se samo u jednom umu, jer, kad bi bio samo u jednom umu onda bi on mogao biti samo u umu (in intellectu) a ne i u stvarnosti (in re). Tako se može zaključiti da odista postoji biće od kojeg se više ne može zamisliti ni u mislima ni u stvarnosti.

Ontološki dokaz o postojanju boga Anselm izvodi polazeći od Platonovog shvatanja boga kao najvišeg jedinstva u kome se misao objedinjuje i u kome se ona identifikuje s bićem, te se u najvišem biću spajaju mogućnost i stvarnost (*esse in intellectu* i *esse in re*). Svi se naši pojmovi završavaju pojmom najvišeg u kome iščezavaju sve razlike između mogućnosti i stvarnosti.

Iz tog aspekta, bilo bi, po mišljenju Anselma, protivrečno govoriti o najvišem pojmu koji bi izražavao samo najvišu mogućnost ali ne i stvarnost, jer bi se u tom slučaju mislilo najviše savršenstvo koje je istovremeno i nesavršeno. Protivrečnost se prevladava samo u pojmu stvarno postojećeg savršenstva, posebno ako se dopusti da je svaka stvarnost istovremeno i progres: sve to, zaključuje Anselm, vodi tome da ne treba *stvarnost* dokazivati igrom *apstraktnih* misli.

Ovo shvatanje Anselma napao je monah Gaunilo jednim malim spisom *Liber pro Insipiente* (Knjiga za budale) gde kaže da pojam koji imamo o nekoj stvari ne jamči i njeno vanmentalno postojanje, te da Anselm nedopustivo prelazi sa logičkog na realni nivo; to će reći da se misao razlikuje od bića, jer se može zamisliti biće a da ono pri tom i ne postoji; u protivnom, kao što tvrdi Anselm, mogli bismo reći da najlepša moguća ostrva moraju postojati zato što možemo da ih zamislimo. Na ovu kritiku Anselm je odgovorio opovrgavanjem pomenute analogije: ako je pojam boga pojam najsavršenijeg bića i ako apsolutna savršenost uključuje i postojanje, taj pojam je pojam o postojećem i to nužno postojećem biću, dok pojam čak i o najlepšem ostrvu nije pojam o nečem što mora da postoji. Ta dva pojma nisu analogna čak ni na logičkom planu: ako je bog moguć, tj. ako pojam najsavršenijeg i nužnog bića ne sadrži nikakvu kontradikciju, bog mora da postoji, jer bi bilo besmisleno govoriti o samo *mogućem nužnom biću* (to je kontradikcija

termina) dok u pojmu samo mogućih lepih ostrva takve kontradikcije nema.

Ovaj Anselmov dokaz nije pobudio neko veće interesovanje; njime se koristio Bonaventura, naglašavajući više psihološki nego logički aspekt argumentacije, dok ga je Toma odbacio. Kasnije ga je Duns Skot koristio kao uzgredno pomoćno sredstvo, tek u novije vreme ovaj je dokaz, već od početka opovrgavan, dobio istaknutu, iako raznoliku istoriju: Dekart ga je prihvatio i preradio, Lajbnic ga je branio a Kant je u Anselmovom ontološkom dokazu video rezime celokupne ontologije ne nalazeći u njemu neku unutrašnju protivrečnost koja bi ukazivala na nepostojanje boga.

Budući da je Anselmovo učenje počivalo na realnosti ideja, na identitetu mišljenja i bića, ono se i određivalo kao *realizam;* pri tom treba imati u vidu da se tu radi o jednom drugačijem značenju reči *realizam*: po sredi je takvo učenje koje za najvišu realnost priznaje ideju ili misao; u kasnijim vremenima takvo shvatanje određivaće se kao *idealizam*. Aselma možemo smatrati krajnjim, ekstremnim realistom a ta pozicija, videli smo, organski je vezana s njegovim ontološkim dokazom o postojanju boga.

Konceptualizam

Anselmu se suprotstavio **Pjer Abelar** (1079-1142) koji zapravo nastavlja tradiciju ranosrednjovekovnog nominalizma; njegov učitelj nije bio samo nominalist Roscelin, već i realist Viljem iz Šampoa; Abelar je, kritikujući obojicu, osnovao sopstvenu školu. Kasnije je Abelar učio kod Anselma i sam počeo da predaje teologiju u Parizu 1113. Od 1114. do 1118. na čelu je katedre škole Notr-Dam iz koje će kasnije nastati Francuski univerzitet; tom periodu pripada i tragična epizode sa Eloizom nakon

čega su oboje završili u manastirima; on se povukao u opatiju Sen-Deni da bi nekoliko godina kasnije osnovao školu u Le Parkleu, ali ju je napustio 1125. i postao opat manastira Sen-Žilda u Bretanji; potom je napustio manastir, pa neko vreme predavao u Parizu gde ga je slušao Jovan od Solsberija; godine 1141. bio je optužen za jeres, a nakon žalbe papi Inokentiju II ponovo je osuđen i zabranjena su mu predavanja. Umro je naredne godine a dvadeset godina kasnije sahranjena je pored njega i Eloiza, što beše njena poslednja želja.

Abelar je imao borbenu prirodu; u polemikama beše nemilosrdan s protivnicima; nije imao mnogo poštovanja za svoje učitelje i teško je s drugima nalazio zajednički jezik. Bio je istaknuti dijalektičar, nadmoćan nad svojim sabesednicima, veoma popularan ali i opasan za one koji su imali malo razumevanja za dijalektiku i njenu primenu na teologiju. Iz udaljenih krajeva Evrope dolazili su ljudi da slušaju njegove rasprave. Učenika je imao više no učitelja iako je govorio samo na latinskom jeziku.

Abelar je autor niza filozofsko-teoloških spisa među kojima su: *Uvod u teologiju, Hrišćanska teologija, Da i ne, Dijalektika,* kao i autobiografski spis *Istorija mojih nesreća,* prepiska s Eloizom i pesme, na osnovu čega se može videti da je reč o jednom univerzalnom duhu i velikom piscu svog vremena; svi Abelarovi spisi mogli bi da se podele u tri grupe (logika, teologija, etika); izraz *teologija* koristi da bi označio sintezu hrišćanskih učenja; do tog vremena, uključujući i Avgustina, tim se pojmom označavala paganska ili filozofska refleksija o božanskom.

Činjenica je da su Abelara pratile kroz život razne nesreće ali prvenstveno stoga što se suprotstavljao autoritetu Crkve. Naspram Anselmove teze *verujem da bih razumeo,* on ističe stav *razumem, da bih verovao;* među tim dvema formulama postoji principijelna razlika: može se

verovati samo u ono što je saznato intelektom, odnosno, veruje se u ono što je shvaćeno razumom. Vera je u funkciji znanja a nije znanje u funkciji vere. Drugim rečima: logika (tj. dijalektika) je autonomna pa to znači da je racionalna i filozofija, premda, kraj filozofskog puta jeste bog. Razum nije sluga teologije, razvija se samostalno, premda na kraju krajeva služi zapravo tome da bi se bolje shvatile istine vere. Božansko otkrovenje, a u tome se slažu i Abelar i Anselm, daje razumu sadržajnost. Za razliku od svojih savremenika Abelar je smatrao da razum ne može da dâ do kraja ispravne definicije, ali da su, s druge strane, svi sudovi filozofa, teologa i Crkvenih otaca u svojoj biti mnjenja koja imaju manje ili više autoriteta i da sve to vodi beskonačnim konfliktima s crkvenim autoritetima, te je neophodno da se u egzegetičkim sporovima ljudi udubljuju u probleme a ne da ih blokiraju.

Podsticaj naučnom istraživanju koje vodi istini daje sumnja; ona je početna tačka i ne treba je apsolutizovati; tu se radi o putu, o metodskoj sumnji, o postojanoj kritičkoj kontroli, proveri teksta, svejedno da li je reč o delu nekog filozofa ili nekog od Crkvenih otaca; osnovno pitanje koje tu postavlja Abelar bilo bi u tome kako prevladati sumnje i izaći iz protivrečja da bi se dospelo do istine? Kao prvo, neophodno je analizirati tekst, razjasniti smisao termina u svim njihovim istorijsko-lingvističkim nijansama. Shvatanje teksta, piše Abelar u pomenutom spisu *Da i ne,* može biti otežano nepravilnom upotrebom termina kao i njihovom promenljivošću i višeznačnošću; zadatak analize je da tome odredi uzrok i da utvrdi zašto se autor odlučio upravo za dati tekst. Kao drugo, treba tačno utvrditi autentičnost teksta i to tako što će se utvrditi šta stvarno pripada autoru a šta je možda dopisano ili naknadno u tekst uneto. Kao treće, treba uporediti sumnjive tekstove s nesumnjivim originalima u okvirima celokupnog opusa

autora koji se istražuje; tu je važno da se izneti stavovi ne mešaju sa stavovima samog autora kao i da se ne interpretira kao nešto definitivno ono što autor izlaže kao problem ili hipotezu.

Zadržavajući kritički ugao gledanja moramo razumeti granice našeg uma u nekom teškom diskursu kako bi se moglo ostaviti mesta i autoritetima tradicije koji su neprikosnoveni. U spisu *Da i ne* Abelar analizira protivrečne stavove crkvenih autoriteta i Otaca crkve čime je zapravo doveo u pitanje njihov autoritet; logičkom analizom njihovih stavova on nastoji da apsolutno protivrečne stavove prevede u relativno protivrečne; tim metodom će se stoleće kasnije koristiti Toma Akvinski.

Abelar je smatrao da prvo treba razumom istražiti sadržaj nekog religijskog stava a tek potom odlučivati da li u njega treba verovati ili ne. Cilj saznanja je dostizanje istine i zato se poseban značaj mora dati dijalektici kao umeću kojim se istina razlučuje od laži. Međutim, taj racionalizam Abelara i dalje je sholastičko-teološki, budući da je u središtu njegovog interesovanja dokazivanje crkvenih dogmi, dakle ono u šta je i tako, već po definiciji, trebalo verovati. Abelar je smatrao da se svi stavovi hrišćanske vere mogu racionalno dokazati pa se prihvatio razumnog tumačenja nadrazumske dogme o trojstvu i to je bio zapravo cij njegove *Dijalektike*.

Dijalektika, bolje bi bilo reći logika, treba da se razlikuje od sofistike kao jedne degenerisane forme diskursa, koja pretenduje da objasni sve postojeće pa svojim tumaranjima diskredituje dijalektiku; dijalektika, kako je shvata Abelar, nezamenjivi je instrument u raspravi; pomaže razlučivanju istinitog od lažnog i u formalno-logičkom smislu utvrđuje osnovna pravila naučnog diskursa. Zadatak dijalektike je analiza jezičkih termina, iznalaženje njihovih značenja i funkcija shodno stvarima

koje označavaju kao i način njihovog uvođenja u strukturu diskursa. Na taj način dijalektika se pokazuje kao *scientia sermocinalis,* kao filozofija jezika koja utvrđuje odnose reči i stvari (vox et res) i najpreči zadatak dijalektike je kontrola semantičke veze termina i realnosti, tj. termina i objekata koje označavaju. Sasvim je razumljivo što će probni kamen za takvo ispitivanje biti problem univerzalija.

Da bi se pravilno rešio pomenuti odnos reči i stvari neophodno je zadržati ravnotežu između pogrešnih pozicija kakve nalazimo u ekstremnom realizmu kao i u ekstremnom nominalizmu; u sporu oko univerzalija Abelar je u početku bio krajnji nominalista kao i Roscelin, tvrdeći da je opšte samo reč, da bi potom, kritikujući realizam Viljema iz Šampoa, zauzeo srednje stanovište između nominalizma i realizma, poznato kao *konceptualizam*, koje se ubrzo pokazalo i kao najbolje. Univerzalije, same po sebi, ne mogu imati objektivnu realnost pošto bi opšte trebalo da bude sadržano u reči; ali, da bi se pravilno primenile reči treba znati stvari, njihova svojstva kojima se jedne od drugih razlikuju. To znači da opšte nije sadržano u reči kao takvoj već u reči koja se odnosi na klasu njoj odgovarajućih predmeta koji imaju zajednička svojstva na osnovu kojih se može i izvesti ono što je opšte. Na osnovu toga moglo bi se reći da univerzalije postoje i u samim predmetima a što se dotad isključivalo. To bi odista bilo nemoguće ako bi se dopuštalo da univerzalije postoje u stvarima (samo po sebi to bi bio umereni realizam) potencijalno a ne aktuelno. Ali, univerzalije aktuelno postojanje dobijaju u svojstvu pojmova (konceptualizam) i odgovarajućih im reči, termina (nominalizam) zahvaljujući apstrahujućoj moći mišljenja koje potencijalno postojeće univerzalije u stvarima prevodi u njihovo aktuelno pojmovno-terminološko biće.

To znači da univerzalije nisu prazne verbalne forme, već logičko-lingvističke kategorije koje obrazuju prelaz od sveta

misli k svetu bića; zadatak dijalektike je da obezbeđuje taj prelaz i da ukaže na mogućnost sinteze očuvavši doktrinarnu autentičnost, vernost osnovnoj teoriji, čija se pozicija nalazi u umerenom realizmu.

Abelar uzdiže ulogu dijalektike budući da poverenje u logička pravila pokazuje same mogućnosti razuma, njegove stvarne spekulativne mogućnosti; negujući dijalektiku, neguje se *ratio*. Širenje i primena razuma u svim oblastima za Abelara ne znači i omalovažavanje autoriteta *Svetih spisa*; smatrao je da između ljudskog razuma i božanskog logosa ima mesta i za kritički *ratio*. Bez tog *ratia*, pisala je Eloiza, deleći mišljenje Abelara, *Biblija* bi bila nalik ogledalu pred slepim čovekom. Cilj je razuma da bude nalik božanskom logosu. Postajući svestan svojih granica, razum je sposoban da shvati neke hrišćanske istine koje su naizgled apsurdne; neće razum progutati veru, već vera ima za cilj da u sebe uključi razum.

Abelar razlikuje dva pojma: *razumevanje* i *prihvatanje*; prvo se postiže razumom i verom, a drugo je božiji dar i dospeva do onih koji imaju otvoreno srce za blaženstvo i njegove tajne. Ako je razumu dostupan širi horizont no veri, njih je nemoguće suprotstavljati jer oni postoje u svom kontinuitetu; tako je, po mišljenju Abelara, razum simbol kontinuiteta antičke mudrosti i hrišćanstva.

Moralnom životu je Abelar posvetio traktat *Spoznaj samog sebe* u kome već od naslova ne krije simpatije za Sokrata; u ovom filozofskom i istovremeno logičkom spisu, nastoji da pokaže kako je centar čovekovih delovanja i namera njegova svest; grešni nisu volja ili želja; greh nastaje iz saglasja svesti sa voljom ili željom. Instinktivna dimenzija ljudskog života treba da bude odvojena od svesne i racionalne. Sklonosti, kao i prirodne želje nastaju spontano one su suština "datosti" koje dobija razum. Moralnima mogu biti inicijative subjekta, njegove namere i

projekti; nije grešno poželeti neku lepu ženu, već je grešno biti u vlasti instikata, odnosno, nije greh seksualna želja već saglasnost s požudom. Akcenat Abelar stavlja na intencionalni momenat koji je i određujući faktor moralnog života. Abelar ističe potrebu da se čovek skoncentriše na unutrašnja stanja duše koja daju izvor dobru i zlu; on tu istupa protiv legalističke etike koja je bila rasprostranjena u XII stoleću i koja je svojim popisima dobrih ili loših dela (kodifikovana u delu *Knjiga kazni*) često dezorijentisala čoveka i sputavala njegovu inicijativu. Vrednost ove intencionalne teorije koju zastupa Abelar ogleda se u tome što se ističe opasnost redukovanja moralnog plana ljudskih postupaka na spoljašnje oblike, pri čemu se ljudska unutrašnjost sužava do iščeznuća.

Kao drugo, Abelar je hteo da pokaže da naše telo nije u svojoj osnovi zaraženo porocima i da nije neizbežno prisustvo zla u čoveku te nema razloga za preziranje zemnoga života. Telesna struktura, ljudske strasti i sklonosti ne nose sami u sebi greh, i nema neke sudbinske spojenosti greha i volje; tako Abelar dovodi u pitanju dualističko tumačenje čoveka i pesimističke ocene ljudskih sposobnosti te čoveku vraća odgovornost za njegove inicijative i postupke. Konačno, uočljiv je kontrast Abelarovog i tada opšte rasprostranjenog pristupa moralnom problemu; mnogi su, kaže on, spremni da sude na osnovu onog što se nalazi na površini ne težeći tome da saznaju šta se ispod toga nalazi i ne tražeći iza postupaka pobude. Samo bog, koji zna ne samo postupke već i suštinu njihovu može oceniti naše namere i odmeriti eventualnu krivicu.

Kako se po mišljenju Abelara imanentni zakon moralnosti konstituiše u individualnoj svesti, mnogi su tu etiku nazivali subjektivističkom, mada to nije u stvari bilo baš tako; interiorizacija moralnog života nije sama po sebi

cilj već je uvek data u razvijanju moralnog plana, a u ravni božanskog zakona (lex divina), pa, ako se valjanost moralnog postupka i određuje iznutra, pravilnost (mera njegove adekvatnosti) ima svoj izvor u bogu.

Abelarova rasprava o problemu univerzalija bila je presudna; ona je zadala smrtan udarac ekstremnom realizmu time što je pokazala kako ga je moguće negirati a da se istovremeno ne mora odbacivati svaka objektivnost rodova i vrsta. To će biti razlog što će vodeći mislioci škole u Šartru (Žilber de la Pore i Jovan Solzberijski) raskinuti sa starom tradicijom. **Jovan Solzberijski** (1115-1180), učenik Pjera Abelara, Žilbera de la Porea i sekretar nadbiskupa Kenterberijskog, prvo Teobalda a potom Tomasa Beketa, govorio je kako je svet ostario raspravljajući o problemu univerzalija: više vremena je posvećeno bavljenju tim problemom nego što je Cezaru bilo potrebno za osvajanje i ovladavanje svetom. Svako ko rodove i vrste traži izvan čulnih stvari gubi vreme, isticao je Jovan, jer ekstremni realizam je neistinit i protivreči Aristotelu, kojeg je Jovan od Solzberija izuzetno cenio, govoreći da su Aristotelove *Topike* korisnije od svih dijalektičkih knjiga koje savremenici izlažu u školama. S druge strane, rodovi i vrste nisu stvari, već su zapravo forme stvari, koje duh, upoređujući njihovu sličnost apstrahuje i ujedinjuje u univerzalne pojmove. Univerzalni pojmovi, ili rodovi i vrste, posmatrano apstraktno, jesu razumske konstrukcije, jer ne postoje kao univerzalni u vanmentalnoj stvarnosti. Ali, konstrukcija o kojoj je ovde reč nastaje poređenjem stvari i apstrakcijom iz stvari, tako da univerzalni pojmovi nisu lišeni objektivne zasnovanosti i objektivnog značenja.

Može se reći da su osnove tomističke doktrine umerenog realizma bila postavljene još u XII stoleću budući da je na nemogućnost ekstremnog realizma ukazao već Abelar. Problem univerzalija postaće kasnije, u srednjem veku, po-

novo predmet razmatranja kad Viljem Okamski i njegovi učenici, nalazeći se nasuprot realizma, ponude jedno novo rešenje.

Škole

Terminom *sholastika* ne obuhvata se samo skup doktrinarnih ideja već i filozofija i teologija koji su predavani u srednjovekovnim školama, počev od vremena Karla Velikog; zatvaranje filozofskih škola u Atini početkom VI stoleća od strane imperatora Justinijana (a na savet njegove žene Teodore koja je bila prostitutka) nije samo tek neka politička akcija, već u daleko većoj meri simptom sumraka antičke kulture.

Sve do XIII stoleća, do vremena kad se počinju otvarati prvi univerziteti, postojale su škole i to: manastirske, episkopalne i dvorske; ove prve, u vreme varvarskih napada bile su pribežišta u kojima su se donekle mogli sačuvati spomenici klasične kulture, mesta gde su se registrovali i popisivali sačuvani spisi; episkopalne škole su bile mesto gde se obavljala osnovna obuka, dok se kulturni život na najvišem nivou mogao razvijati u dvorskim školama, poput one koju je osnovao Karlo Veliki; tu je obrazovanje bilo organizovano na tri nivoa, kao što je to bio slučaj kad je upravnik dvorske škole bio Alkuin iz Jorka (730-804): (a) čitanje, pisanje, elementarna znanja prostonarodnog latinskog, opšte predstave o *Bibliji* i liturgijskim tekstovima; (b) izučavanje sedam slobodnih veština i (c) produbljeno izučavanje *Svetih spisa*. Tek će Johan Skot Eriugena uvesti dijalektiku i filozofiju tako što će slobodne veštine uključiti u teologiju; od forme erudicije one su postale forme istraživanja i razrade hrišćanskih istina; u tom smislu moguće je koristiti izraz *rana sholastika* kojim

se obuhvata period od Eriugene preko škole u Šartru i škole Sen-Viktor, do Abelara.

Tako se od IX do XII stoleća sve više počinju da neguju tzv. "gramatičke studije". Ulazak u svet lingvističkih znakova bio je jedan od ciljeva škole u Šartru za koju je problem *vox et res,* odnos imena i stvari, postao centralnim pa je Jovan od Solsberija govorio kako je "gramatika kolevka svake filozofije".

Sasvim je razumljivo što je jedan od najvećih doprinosa srednjeg veka razvoju kulture u zapadnoj Evropi bio univerzitetski sistem, a najveći od univerzitetskih centara bio je u to doba Pariz; on beše središte teoloških i filozofskih istraživanja i mada je dobio povelju kojom je postao univerzitet tek u XIII stoleću, pariske škole su činile "univerzitet" već stoleće ranije. *Universitas* je tipični proizvod srednjega veka. Srednjovekovni univerzitet nema ničeg analognog u antičkom svetu; slobodne asocijacije učenika i nastavnika s privilegijama, određenim programima, diplomama i zvanjima – tako nečeg u antičko doba nema. Sam izraz *univerzitet* – prvobitno je označavao centar obuke, asocijaciju, ili savremenim jezikom govoreći, *sindikat koji štiti interese određene kategorije ljudi.* Bolonja i Pariz su dva modela na koje su se potom ugledali drugi univerziteti; Bolonja beše *universitas scholarum*, tj. studentsko društvo koje je od Fridriha I Barbarose dobilo posebne privilegije; u Parizu beše *universitas magistrorum ut scholarum* – asocijacija koja je obuhvatala i nastavnike i studente. Važno je reći da se srednjovekovni univarzitet može nazvati i narodnim, budući da se tu negovala aristokratija duha, i da poreklo studenata nije imalo nikakvog značaja; takođe, treba imati u vidu da se srednjovekovni univerzitet delio na fakultet slobodnih umetnosti (6 godina) i teološki fakultet (najmanje 8 godina); prvi je bio uvod u ovaj drugi. Nastava je obuhvatala

predavanja (lectio) i seminare (disputatio). Seminar se sastojao od rasprava, gde su pitanja prvo razmatrali studenti i davali odgovore da bi potom odgovore davali nastavnici.

U XII stoleću je francuska učenost bila dominantna, mada u narednom stoleću dobija sve veći značaj univerzitet u Oksfordu; Pariski univerzitet je u XII i XIII stoleću bio stecište najznačajnijih umova tadašnje zapadne Evrope i reprezentovao je internacionalni karakter zapadno-evropske kulture, budući da su tu boravili mislioci iz Engleske (Adam Smoldridž i Aleksandar Netham), Francuske (Ričard od Sen-Viktora, Jovan Solzberijski /koji je u Francusku došao 1136, da bi život završio kao nadbiskup u Šartru), Nemačke (Hugo od Sen-Viktora), Italije (Petar Lombarđanin /1100-1160/ autor slavnih *Sentencija* koje su bile predmet bezbrojnih komentara, posebno Tome i Dunsa Skota).

Već u XII stoleću nalazimo pokušaje sistematizacije i klasifikacije nauka i znanja tog vremena; dva najizrazitija primera za to su Hugo od Sen-Viktora i Petar Lombarđanin. Prvi, u svom delu *Didascalion* sledi aristotelovsku kasifikaciju: *logika* je propedeutika (uvod u pravu nauku koja se bavi pojmovima a ne stvarima) i deli se na gramatiku, dijalektiku, retoriku i sofistiku. Nauka za koju je logika samo uvod, deli se na *teorijsku nauku* koja obuhvata teologiju, matematiku (aritmetika, muzika, geometrija, astronomija) i fiziku i *praktičnu nauku* (etika, ekonomija i politika). *Mehanika* obuhvata sedan neslobodnih veština (prerada vune, proizvodnja oružja, tesarstvo, pomorstvo, trgovina, poljoprivreda, lov, medicina i pozorišne predstave); već na prvi pogled je vidno da ova Hugova klasifikacija ne zavisi samo od Aristotela, već jednako i od Boetija kao i Isidora Seviljskog.

Petar Lombarđanin se školovao u Sen-Viktoru, predavao u školi pri katedri u Parizu i potom bio biskup

Pariza (1150-1152). Napisao je delo *Libri Quatuor Sententitiarum* (Četiri knjiga sentencija); ovaj spis, neoriginalnan po sadržaju, pisan pod velikim uticajem tema i načina izlaganja kakav je Petar Lombarđanin našao u trećem delu Damaskinovog spisa *Izvori znanja* (Tačno izlaganje pravoslavne vere) izvršio je ogromni uticaj na naredne generacije i potom imao bezbroj komentara i bio predmet kompendija i komentara sve do kraja XVI stoleća. Treba imati u vidu da je XII stoleće bilo stoleće teoloških sistematizacija, izraz traženja određenog jedinstva u izlaganju hrišćanskih istina u okvirima katoličkih doktrina; odgovor na tu potrebu vremena behu razne interpretacije biblijskih tekstova, takozvane *Sume,* ili *Sentencije.*

Među tim raznim *sumama, Sentencije* Petra Lombarđanina imale su fundamentalno značenje za srednjevekovnu filozofsku kulturu. Petar Lombarđanin je rođen blizu Navare, učio je u Bolonji a potom u Parizu i u školi Sen-Viktor. Od 1140. predavao je na katedralnoj školi, potom je od 1159. postao episkop pariski i naredne godine umro u Parizu. Osim *Komentara poslanica sv. Pavla* i *Komentara psalama,* između 1150. i 1152. napisao je već pomenute znamenite *Sentencije.* One su pisane kao udžbenik i cilj knjige bio je da se skupe mišljenja (*sententie*) Otaca o teološkim učenjima; prva knjiga je bila posvećena bogu, koji je jedinstven u tri lica; druga govori o Bogu tvorcu, blagodeti i prvobitnom grehu kao i drugim stvorenim bićima; treća knjiga posvećena je inkarnaciji, iskupljenju i vrlinama (peti red nebeske hijerarhije) dobročinstvima i zapovestima, a četvrta knjiga razmatra sedam svetih tajni, smrt i strašni sud. Reč je kompendijumu hrišćanskih doktrina sastavljenom na osnovu *Svetog pisma* i predanja *Crkvenih otaca.* Najveći broj navoda uzet je od Avgustina, mada su navođeni i drugi pisci, pominju se: Ilarij, Ambrozije, Jeronim, Grigorije Veliki, Kasiodor,

Isidor, Beda, Boetije. Često se citira Damaskinov rad *O pravoslavnoj veri* (spis koji je preveo 1151. Burgundije Pizanski). *Sentencije* predstavljaju pretežno teološko delo, mada Lombarđanin govori i o stvarima koje se saznaju razumom, koje mogu da se saznaju i pre no što se u njih veruje, tj. nezavisno od vere (egzistencija boga, božije stvaranje sveta, besmrtnost duše). U *Sentencijama* nalazimo ideje Huga od Sen-Viktora, kao i Abelara (recimo Abelarov stav da bog nije mogao stvoriti bolji svet od ovog koji je stvorio). Iako ovaj spis nije ni u kom slučaju originalno delo, on donosi sve ranije tokove misli; odlikuje ga osećaj ravnoteže: priznaju se sva prava razuma ali nikad se ne ide dotle da bi mu se potčinila vera; možda je upravo taj osećaj za meru i bio odlučujući uzrok popularnosti *Sentencija.* Po mišljenju Petra Lombarđanina od stvorenog mi nužno dospevamo do boga; u samim crtama stvari vidimo odraz svete trojice, u njihovim formama, u jedinstvu, u njihovoj uređenosti. Sloboda naše duše pripada kako razumu tako i volji. Volja je slobodna jer ima mogućnost izbora. Razum je takođe slobodan jer sudi i istupa u ulozi arbitra, mada volja nije uvek razborita, posebno kada bira između dobra i zla. Taj izbor je pravi izbor (ako nema sa strane pritisaka) i zato postoji kazna za greh kao pravo zlo za čoveka. Zato čovek, birajući dobro, nada se božjoj blagodeti koja je uvek bezuzročna i bezinteresna jer je van ljudske logike. Godine 1215. papski koncil je stavove Petra Lom

Škola u Šartru

Treba imati u vidu da su se znanja razvijala i na drugim univerzitetima, kao i u regionalnim školama; Bolonja je bila poznata po svojoj školi prava, Monpelje po

medicinskoj školi, dok je mistička teologija bila značajna karakteristika škole u Sen-Viktoru, blizu Pariza.

Jedna od najinteresantnijih škola u XII stoleću bila je u Šatru, gde je veliki uticaj imala Aristotelova filozofija povezana s jakim primesama platonizma; ta škola, istovremeno, bila je i pod snažnim uticajem humanističkih stremljenja. Među njenim predstavnicima je Teodorik od Šartra koji je, nakon što je vodio školu, od 1121. predavao u Parizu, da bi se dvadeset godina kasnije vratio u Šartr za rektora a na mesto Žilbera de la Porea; on posebno razmatra sedam slobodnih umeća i piše protiv antihumanista koji su omalovažavali studiranje i učenost. Među najdarovitijim humanističkim filozofima iz Šartra bio je Jovan Solzberijski, koji nije školovan u Šartru, ali je tu postao biskup 1176. Bio je pobornik slobodnih veština, znalac latinskih klasika, posebno Cicerona, a kad je reč o njegovom književnom stilu, tada je reč o nečem što je najbolje u XII stoleću.

Škola u Šartru osnovana je 990. godine ali je i nakon dva stoleća zadržala konzervativan duh, što se tada ogledalo u privrženosti škole platonističkoj tradiciji, te su se posebno izučavali Platonov dijalog *Timaj* i Boetijevi spisi koji su naginjali platonizmu. Bernar od Šartra (na čelu škole od 1114. do 1119. i rektor od 1119. do 1124), koji je zastupao stanovište da je materija egzistirala u haotičnom stanju pre oblikovanja, odnosno pre no što je nered postao red, Jovan Solzberijski je nazivao "najsavršenijim platonovcem toga doba".

Pored privrženosti Platonovom *Timaju* pripadnici škole u Šartru poštovali su i Aristotela; sledili su ga ne samo u logici nego su preuzeli i njegovu hilomorfističku teoriju. Prema Bernaru iz Šartra prirodni objekti se sastoje iz forme i materije, pri čemu su forme (formae nativae) slike ideja u bogu; slično shvatanje zastupao je i Bernar iz Tura. Premda

učenje po kome su predmeti sastavljeni od materije i forme, pri čemu je forma slika pojedinačne stvari ili ideje u bogu, nije panteističko, jer tu postoji bitna razlika između boga i stvorenih bića, ipak, neki pripadnici škole su svojim stavovima upućivali na panteizam: Teodor od Šartra je tvrdio da "su sve forme jedna forma, a da božanska forma obuhata sve forme"; smatrao je da je božanstvo *forma essendi* svake stvari dok je stvaranje proizvođenje mnoštva iz jednog.

Škola Sen-Viktor

Opatija Sen-Viktor nalazila se izvan zidina Pariza i pripadala je avgustinovskim redovima. Sa ovom opatijom bio je povezan Viljem iz Šampoa koji se u nju povukao posle neuspešne rasprave sa Abelarom; ta škola je postala značajna uglavnom zahvaljujući dvojici kaluđera: jednom Nemcu, Hugu od Sen-Viktora i jednom Škotlanđaninu, Ričardu od Sen-Viktora. Ako je škola u Šartru naglasak stavljala na naučno-kulturni aspekt filozofije, škola Sen-Viktor se bila skoncentrisala na molitve, na božansku kontemplaciju kojoj je sve bilo podređeno. Misticizam i kultura su jedno, beše *credo* Huga od Sen-Viktora.

Hugo od Sen-Viktora (1096-1141) rođen je u Saksoniji, u plemićkoj porodici i obrazovanje je stekao u manastiru Hamersleben kod Halberštata. Pošto se zamonašio, otišao je u Pariz 1115, da bi nastavio školovanje u opatiji Sen-Viktor. Od 1125. drži predavanja a od 1133. do svoje smrti vodio je školu. Među Hugovim spisima treba istaći *O tajnama hrišćanske vere, Kratki ekskurs u fi-*

lozofiju, Komentare za "Nebesku Hijerarhiju" Pseudo-Dionizija (Hugo se koristio latinskim prevodom Johana Skota Eriugene) i *Didascalicon* (Poučavanje). Ovo poslednje delo izdvaja se svojom potpunošću i sistematičnošću i ono je bilo model za potonje *summae,* spise u kojima su bila sabirana i sređivana naučna znanja iz ranijih radova.

Hugo od Sen-Viktora uglavnom je prihvatao Abelarovo stanovište nastojeće da njegovo učenje o apstrakciji primeni na matematiku i fiziku. Upravo matematika posmatra odvojeno ono što je spojeno; u smislu izolovanog posmatranja ona apstrahuje liniju ili ravnu površinu iako ni linije ni površine ne postoje nezavisno od tela. Isto tako, dijalektičar uzima forme stvari izolovano ili apstraktno, u jedinstvenom pojmu, iako u aktualnoj stvarnosti forme čulnih stvari ne postoje niti izolovano od materije, niti kao univerzalije.

Iako je bio jedan od najistaknutijih dogmatskih i mističkih teologa svog vremena, nije bio protiv negovanja umetnosti, smatrajući da izučavanje umetnosti, ako se pravilno sprovodi, doprinosi napretku teologije i da je, u principu, svaka vrsta znanja korisna. Uči sve, govorio je Hugo, a posle ćeš videti da ništa nije suvišno. *Didascalicon* ima sedam knjiga: slobodnim veštinama su posvećene tri knjige, teologiji, takođe tri, a religioznoj meditaciji jedna. Vodeća ideja ovog enciklopedijskog spisa temelji se na ideji sveta kao nevidljive realnosti; dve su slike date čoveku slika prirode i slika blaženstva; prvo je svet u kome živimo a drugo otelotvorena reč. Ali ni jedno ni drugo ne vodi do cilja; svet se ne može iscrpsti dostižnom istinom; on je nalik knjizi napisanoj rukom božijom. Bezgraničnost stvorenog je znak božije svemoći a lepota svemira potvrđuje njegovu mudrost dok konačan cilj sveta govori o njegovom blaženstvu.

Čovek je čisti duh koji nije postojao oduvek već je stvoren; on povezuje čulni svet (kojem pripada telom) i boga

(kome pripada duhom); duša nije samo neko "ja" već jedinstveno duhovno i besmrtno načelo koje obrazuje suštinu čovekove ličnosti; to *ja* ima tri oka (telesno, racionalno i kontemplativno). Prvim okom vidi se čulni svet, drugim duša shvata svet i stvara nauku, a zahvaljujući trećem oku duša se uznosi ka bogu i kontemplira čistu lepotu. Ovom trojakom gledanju odgovara trojakost saznanja (cogitatio, meditatio, contemplatio); u prvom slučaju reč je o površnom saznanju stvari i zbivanja; u drugom, reč je o oslobođenoj refleksiji, u trećem, o dubokoj intuiciji, krajnje intenzivnom mišljenju.

Hugo je smatrao mogućim prirodno saznanje božije egzistencije, ali je istovremeno isticao i nužnost vere. Vera je nužna, ne stoga što je *oculus contemplationis,* kojim duša u samoj sebi aprehendira boga i ono što u njemu beše, već i zato što se tajne koje nadmašuju moć ljudskog uma nude ljudskom verovanju. Te tajne su nadrazumske i za njihovo poimanje potrebni su otkrovenje i vera, ali one su i u skladu sa razumom a ne protiv njega. Po sebi one su racionalne i u strogom smislu mogu biti predmet saznanja u ovom životu, pošto je ljudski um suviše slab, posebno kad je zamračen grehom. To znači i da je saznanje, posmatrano po sebi, iznad vere, koja predstavlja izvesnost duha o odsutnim stvarima, i koja je iznad mnenja ali niža od nauke ili saznanja, pošto su oni koji razumeju neposredno prisutne predmete iznad onih koji veruju u autoritet. Hugo od Sen-Viktora je oštro razlikovao veru od saznanja, ali priznajući nadređenost veri, nije osporavao saznanje.

Naspram filozofskog i teološkog saznanja o bogu Hugo je isticao i iskustvo o bogu koje se dobija neposrednim saznanjem a postiže mističkim iskustvom, a ono je: znanje praćeno ljubavlju prema bogu ili ljubav prema bogu koja se sastoji u znanju boga. Mistično saznanje nije potpuna vizija, a prisutnost boga u duši u mističnom iskustvu je pomračena

preobiljem svetlosti, tako da iznad te dve vrste saznanja verom i neposrednog mističkog saznanja, stoji blažena vizija nebesa.

Svetovna i duhovna nauka potčinjena je teologiji, tj. mistici. Realnost ima hijerarhijsku strukturu i niži nivoi mogu se dokučiti razumom, dok viši samo verom; postoje, dakle, racionalne stvari koje se mogu dokučiti razumom i to matematičkim formulama, logičkim principima i dijalektikom; postoje, nadalje, stvari gde možemo govoriti samo o njihovoj relativnoj istini i tu se misli o istorijskim zakonima u čijem izučavanju moraju sarađivati razum i vera; konačno, postoje nadracionalne stvari koje prevazilaze razum i one su predmet jedino vere.

U mistici Huga od Sen-Viktora svetlost i boje u koje po sebi bezbojna svetlost utapa stvari, stoje više u centru shvatanja o lepom, nego brojevi. Lepota po sebi je za Huga luminoznost. Ukoliko su boje sjajnije, utoliko su lepše. Za njega je najlepša zelena boja. Nevidljiva lepota je jednostavna i sama sa sobom identična a vidljiva lepota (koja nikad ne može imati takav identitet već mora na mističan način biti "neslična slika") mora se sastojati u mnoštvu i raznovrsnosti koji se suprotstavljaju jednostavnosti za koju se zalagao Bernar od Klervoa. Vidljiva lepota, ističe Hugo, razlikuje se od lepote nevidljive prirode jer je lepota nevidljive prirode jednostavna i jedorodnoga lika, dok je vidljiva lepota mnogostruka i određena različitim srazmerama".

"Naš duh, kaže Hugo od Sen-Viktora, ne može da se uspne neposredno do istine nevidljivog, osim ako je obrazovan kontemplacijom vidljivog, i to tako da vidljive oblike prepozna kao slike nevidljive lepote. Jer pošto se lepota vidljivih stvari sastoji u njihovim oblicima, može se, saglasno tome, na osnovu vidljivih oblika, dokazati nevidljiva lepota, jer je vidljiva lepota odraz nevidljive".

Ričard od Sen-Viktora je kao veoma mlad došao iz Škotske i bio učenik a potom i naslednik Huga od Sen-Viktora; od 1157. bio je podnamesnik, a od 1162. namesnik opatije; umro je 1173. Ričard je, kao mističar i teolog, značajna figura srednjevekovne teologije; produbio je predstave o mističnom životu. Njegovo glavno delo jeste *De Trinitate* (u šest knjiga); objavio je i dva dela o kontemplaciji, o pripremi duše za kontemplaciju i o vrlini kontemplacije. Saglasno prethodnicima insistirao je na upotrebi uma u istraživanju i postizanju istine; o pojmu kontemplacije kaže: "Treba znati da jedan isti predmet drugačije shvatamo kroz razmišljanje, drukčije ga ispitujemo kroz meditaciju, i drugačije mu se divimo kroz kontemplaciju. Ova tri načina posmatranja veoma se razlikuju međusobno po metodi, čak i onda kad im je materija ista. Jedan te isti predmet drugačije obrađuje razmišljanje, drugačije meditacija, a na sasvim drugačiji način kontemplacija. Razmišljanje ide sporim hodom i zaobilaznim putevima, luta svuda, čas tamo čas ovamo, ne vodeći računa o tome kuda će stići. Meditacija, idući često strmim i teškim putevima, stremi svim naporom duha pravo svome cilju. Razmišljanje mili, meditacija hoda i često nekontrolisano juri. A kontemplacija lakim letom obleće sve i, kad zaželi, lebdi u najvišim visinama. Razmišljanje ne zahteva napor, ali ostaje besplodno. U meditaciji napor donosi plod. Kontemplacija donosi plod bez napora. U razmišljanju čovek se rasplinjuje, dok je kontemplacija divljenje".

Ako vera govori da je bog večan, jedan i nestvoren u tri lica i ako razum traži a ne nalazi razumno objašnjenje vere u stalno promenljivom svetu, onda je, po mišljenju ovog mističnog neoplatoničara, neophodna pomoć mistike koja, otiskujući se od kogitacija, nalazi ono ishodišno u kontemplaciji. Pripremljena askezom i ojačana vrlinom

duša se rastvara u bogu; uzdižući se stepenicama kontemplacije, prevlađujući samu sebe ona se širi i preobražava u bogu. Ovaj mističan momenat škole Sen Viktor prožimao je sva naučna, filozofska i teološka istraživanja i bio simbol kulminacije intelektualnog i moralnog života.

Tako su osnove tomističke doktrine umerenog realizma bile postavljene još pre XIII stoleća budući da je upravo Abelar učinio kraj ekstremnom realizmu. Kada sv. Toma bude govorio da univerzalije nisu po sebi postojeća bića već da postoje jedino u pojedinačnim stvarima, on će zapravo samo ponavljati ono što su pre njega rekli Abelar i Jovan od Solsberija.

Islamska filozofija

Arapska filozofija je jedan od glavnih puteva kojima je Aristotelova filozofija dospela u zapadnu Evropu; ali, veliki filozofi srednjovekovnog islama (Averoes, Avicena) nisu bili samo interpretatori i komentatori već u velikoj meri i originalni mislioci. Islamska filozofija je bila povezana s filozofijom hrišćanstva već i zahvaljujući tome što su sirijski hrišćani bili ti koji su Aristotela i druge antičke filozofe preveli na arapski jezik. *Prva etapa* tog posla beše prevođenje antičkih filozofa na sirijski jezik; prevodilo se u školi u Edesi u Mesopotamiji koju je osnovao sv. Efraim iz Nisibisa (363) a zatvorio car Zenon (489) zbog nestorijazma koji je tamo preovladao. U Edesi su na sirijski prevedena neka Aristotelova dela, uglavnom logička, i Porfirijeve *Isagoge*. Taj posao je nastavljen u Persiji, u Nisibisu i Gandisapori, kuda su se sklonili učenici nakon zatvaranja škole. Tako su prevedena Aristotelova i Platonova dela na persijski jezik. U VI stoleću su u Siriji prevedena na sirijski dela Aristotela, Porfirija i Pseudo-Dionisija.

Druga etapa sastojala se u prevođenju sirijskih tekstova na arapski. Kada je dinastija Abasida zamenila dinastiju Omajada 750. godine, sirijski naučnici su pozvani na dvor u Bagdadu. U početku su prevođena dela iz medicine a potom i filozofski spisi; godine 832. u Bagdadu je formirana prevodilačka škola i tu su na arapski prevedeni Aristotel, Aleksandar iz Afrodizije, Temistija, Porfirije i Amonije; prevedeni su i Platonovi dijalozi *Država* i *Zakoni,* kao i tzv. *Aristotelova teologija* koja zapravo predstavlja kompilaciju Plotinovih *Eneada* (4-6), pogrešno pripisivanih Aristotelu. Tome treba dodati i Proklov spis *Institutio Theologica* koji je takođe bio pripisivan Aristotelu.

Muslimanski filozofi se dele u dve grupe, istočnu i zapadnu; istočnoj grupi pripadaju Alfarabi, Avicena i Algazali, dok je u zapadnoj grupi najznačajniji Averoes.

Alfarabi je pripadao bagdadskoj školi i umro je oko 950. godine; on je pomogao islamskom kulturnom svetu da se upozna sa Aristotelovom logikom ali kad je reč o klasifikaciji disciplina on filozofiju svesno odvaja od teologije; čineći je posebnim područjem Alfarabi nije imao nameru da potkopa ili uništi islamsku teologiju, već se pre čini da je shematizaciju i logičku formu stavio u službu teologije.

Premda je očigledan neoplatonski uticaj na Alfarabija, u dokazivanju božje egzistencije je koristio aristotelovske argumente. Pretpostavljajući da se stvari u prirodi pasivno kreću, a to je bila ideja koja se dobro uklapala u islamsku teologiju, on dokazuje da stvari moraju da dobiju svoje kretanje od prvog Pokretača, ili boga. Stvari ovog sveta su kontingentne, one ne egzistiraju nužno, pa to znači da njihova esencija ne uključuje i njihovu egzistenciju a što se dokazuje ukazivanjem na to da stvari nastaju i propadaju. Iz toga sledi da su stvari egzistenciju dobile te, u krajnjoj liniji, mora postojati biće koje egzistira nužno, suštinski,

esencijalno, i koje je uzrok svih kontingentnih (slučajnih) bića.

Alfarabijev filozofski sistem je pod velikim uticajem neoplatonizma, posebno neoplatonističkog učenja o emanaciji na koje se on poziva da bi pokazao kako iz prvobitnog božanstva, ili Jednog, proizlazi Um i Duša sveta, a da iz njegovih misli ili pojmova proizlazi kosmos, počevši od viših i spoljašnjih prema nižim i unutrašnjim sferama. Tela su sastavljena od materije i forme. Um čoveka je iluminiran (prosvetljen) kosmičkim umom, koji je čovekov delatni razum. Iluminacija našeg uma objašnjava činjenicu da naši pojmovi "odgovaraju stvarima", budući da su Ideje u bogu u isto vreme i primeri i izvori pojmova u ljudskom duhu i formi stvari. To učenje o iluminaciji je povezano ne samo sa neoplatonizmom nego i sa orijentalnom mistikom budući da je i sam Alfarabi pripadao sufističkoj školi.

Neosporno najveći mislilac u istočnom muslimanskom svetu bio je **Avicena,** ili Ibn Sina (980-1037), tvorac sholastičkog sistema u islamskom svetu. Poreklom je bio Persijanac, rođen u blizini Buhare, stekao je obrazovanje na arapskom jeziku i najznačajnija dela napisao je na arapskom; u ranoj mladosti izučava Kuran, arapsku književnost, geometriju, pravo, logiku a potom sam studira teologiju, fiziku, matematiku i medicinu pa već sa 16 godina radi kao lekar. Vodio je pustolovan život: bio je vezir raznih sultana, bavio se medicinom, ali se neprestano bavio filozofijom, neprestano pisao, bilo da se nalazio u zatvoru ili na konju. U pedeset i sedmoj godini je umro u Hamadanu; njegovo glavno delo je *Aš-Šifa,* u srednjem veku poznato kao *Sufficientiae* (Dovoljnost) i ono obuhvata logiku, fiziku (uključujući i prirodne nauke), matematiku, psihologiju i metafiziku.

Njegova podela filozofije na filozofiju u širem smislu (logika, filozofska propodeutika, spekulativna filozofija

(fizika, matematika i teologija) i praktičnu filozofiju (etika, ekonomija, politika) nije mnogo originalna; kada je reč o metafizici, iako je ova preuzeta od Aristotela i neoplatoničara, tu se može govoriti o svojevrsnoj originalnosti i samostalnosti.

Kada su se pojedini delovi Aviceninog spisa pojavili u XII stoleću na zapadu, oni su izvršili znatan uticaj; tada se hrišćanski svet po prvi put suočio sa jednim strogo sastavljenim sistemom koji je na neke mislioce ostavio snažan utisak. Sve dok nije postala dostupna Aristotelova *Metafizika* u celini, nije se znalo koje spise treba pripisati Aristotelu a koje Aviceni: Avicena je na latinsku sholastiku uticao pitanjem o saznanju i iluminaciji, pitanjem o esenciji i egzistenciji i pitanjem o materiji kao načelu individuacije.

Algazali (1058-1111) je neko vreme predavao u Bagdadu i bio protivnik Alfarabija i Avicene. U svom delu *Maqasid,* poznatijem na Zapadu po svom latinskom nazivu *Intentiones philosophorum* (Namere filozofa) on prikazuje filozofiju svojih prethodnika i po tom prikazu činilo se da se on sa ovima i slaže; međutim, u delu *Destruktio philosophorum* on svoje prethodnike kritikuje a to je izazvalo kasnije kritiku Averoesa: *Destructio destruktionis philosophorum*. Algazali je bio više no kritičar svojih prethodnika: on je bio poznati sufist i mističar i nakon što se povukao iz Bagdada živeo je u Siriji asketskim životom. Kao svoj glavni zadatak video je oživljavanje vere u smislu misticizma. Oslanjajući se na prethodne islamske izvore ali i na neoplatonovsku tradiciju, pa čak i judaizam i hrišćanstvo, Algazali je izgradio jedan svojevrsan personalistički sistem.

Kulturnu pretpostavku muslimanskog filozofiranja na Zapada činila je islamska kultura koja se razvila u Španiji u X stoleću i koja je bila u to vreme superiorna u odnosu na ono što se moglo naći u zapadnom hrišćanstvu; najznačajniji mislioc bio je **Averoes** (ili Ibn Ružd, *Komentator,* kako su

ga zvali latinski sholastičari), rođen je u Kordovi 1126, kao sin sudije. Studirao je prava, medicinu, matematiku i filozofiju i potom je i sam bio sudija, prvo u Sevilji, a potom u Kordobi, da bi 1182. postao kalifov lični lekar; pavši u nemilost kalifa Al-Mansura biva proteran sa dvora i odlazu u Maroko gde i umire 1198. godine. Averoes je bio ubeđen da je Aristotelov genije vrhunac ljudskoga uma i u tome se s njim slažemo i Toma i ja; zato je veći deo svog života posvetio pisanju komentara Aristotela i oni se dele na (a) veće komentare, u kojima Averoes prvo navodi deo Aristotelovog teksta a onda i svoj vlastiti komentar; (b) manje, ili "srednje" komentare, u kojima Averoes iznosi Aristotelovo učenje, dodajući vlastita objašnjenja i izvođenja na takav način da nije uvek lako razlikovati šta je Averoesovo a šta je Aristotelovo, i (c) male komentare (parafraze ili kompendija) u kojima iznosi zaključke do kojih je došao Aristotel, izostavljajući dokaze i istorijska upućivanja; ovi komentari su bili namenjeni učenicima koji nisu bili kadri da dođu do izvora ili većih komentara.

Smatra se da je Averoes srednje komentare (b) sastavio pre velikih komentara a isto bi se moglo reći i za male komentare (c). Postoje manji komentari (b) i kompendiji (c) za čitav Aristotelov *Organon,* i latinski prevodi svih triju vrsta komentara za *Drugu analitiku, Fiziku, O nebu, O duši* i *Metafiziku.* Osim tih i drugih komentara u latinskom prevodu, hrišćanski sholastičari su imali i Averoesov odgovor Algazaliju (Destructio destructionis philosophorum) kao i više spisa iz oblasti logike, jedno pismo o povezanosti apstraktnog uma i čoveka, spis o blaženstvu duše, i dr.

Averoes piše o tome kako postoji metafizički sled stupnjeva koji se proteže od čiste materije kao najniže granice, do čiste delatnosti (ili boga) kao najviše granice, a između tih dveju granica su predmeti (sastavljeni od mogućnosti i aktuelnosti) koji čine stvorenu prirodu

(Natura naturata[9]). Prva materija, kao ekvivalent bića, kao čista mogućnost i odsustvo svake determinacije, ne može biti rezultat stvaralačkog čina; ona je, večna, kao i bog. S druge strane, bog izvodi i izaziva forme materijalnih stvari iz mogućnosti čiste materije, stvara umove, deset na broju, spolja povezane sa sferama, tako da se izbegava Avicenina teorija o emanaciji i isključuje stvarni panteizam; red stvaranja ili generacija stvari jesu determinisani.

Kada je reč o odnosu filozofije i teologije, Averoes je pošao od stava da je Aristotel dovršitelj ljudske nauke i pošto je interpretirao Aristotela tako kao da ovaj zastupa jedinstvenost aktivnog uma i prihvata učenje o večnosti materije, došao je do zaključka da mora izmiriti filozofska shvatanja sa pravovernom islamskom teologijom (jer, bilo je i onih koji su hteli da ga optuže za jeres zbog njegove odanosti paganskom misliocu). To "pomirenje" Averoes je pokušao da ostvari teorijom o "dvostrukoj istini". Nije se tu radilo o tome da je nešto istina u filozofiji a lažno u teologiji i obratno, već je Averoes hteo da istakne kako jedna i ista istina saznaje jasno u filozofiji dok se alegorijski izražava u teologiji. Naučna formulacija istine se postiže jasno jedino u filozofiji, ali se ta istina izražava i u teologiji, ali na drugi način. Slikovito izlaganje u *Kuranu* izražava istinu na način koji je razumljiv običnom čoveku, onom neobrazovanom, dok filozof skida alegorijsku ljusku i tu istu istinu saznaje u njenom "sirovom" obliku, oslobođenu spoljašnjeg sjaja koji joj daje njena predstava.

To Averoesovo shvatanje odnosa filozofije i teologije koje nas podseća na ono kasnije, Hegelovo, bilo je neprihvatljivo za pravovernog islamskog teologa; ali, nije besmislena ideja da jedan stav može biti istinit u filozofiji a da je di-

[9] Izrazi *stvorena priroda* i *priroda koja stvara* (*natura naturata* i *natura naturans*) naći će se kasnije u Spinozinom filozofskom sistemu.

jametralno suprotan stav istinit u teologiji. Averoes je teologiju podredio filozofiji i filozofiju postavio za sudiju teologiji pa samo filozofi mogu odlučivati koja shvatanja treba interpretirati alegorijski i na koji način ih treba tumačiti. Averoes je mrzeo tradicionaliste (kao što su i oni mrzeli njega) i njegovo stanovište o ovom pitanju dovelo je do zabrane grčke filozofije i do spaljivanja filozofskih dela u islamskoj Španiji.

Jevrejska filozofija

Jevrejska filozofija duguje svoje početke mešanju Jevreja sa drugim narodima i kulturama; već je Jevrejin Filon iz Aleksandrije pokušao da pomiri jevrejsku biblijsku teologiju i grčku filozofiju tako što je stvorio sistem u kome su bili kombinovani elementi platonske tradicije (teorija o idejama), stoicizma (učenje o logosu) i orijentalne misli (posredna bića). U Filonovoj filozofiji bila je snažno naglašena transcendencija boga, i to isticanje božanske transcendencije bilo je karakteristično i za učenje kabale koja se razvila pod uticajem grčkih, posebno platonističkih učenja. *Kabala* se sastoji iz dve knjige: *Jesira* (Stvaranje), koja je verovatno sastavljena u drugoj polovini IX stoleća n.e. i *Zohara* (Sjaj), koja je nastala početkom XIII stoleća, čemu su kasnije dodate dopune i komentari. Filozofija kabale pretrpela je uticaj neoplatonizma u svojim učenjima o emanaciji i o posrednim bićima između boga i sveta; neoplatonizam je uticao na emanacionističku filozofiju *Zohara* preko učenja jednog španskog Jevrejina koji se zvao Avicebron.

Salomon Ibn Gabriol ili **Avicebron,** kako su ga nazvali latinski sholastičari koji su za njega mislili da je Arapin, rođen je u Malagi oko 1021. godine, a školovao se u Saragosi; umro je 1069/70. Avicebron je bio pod uticajem

arapske filozofije pa je njegovo glavno delo *Izvor života* (Fons vitae) prvobitno bilo napisano na arapskom jeziku da bi tek kasnije bilo prevedeno na latinski. Arapski original nije sačuvan, ali mi taj tekst, kao i većinu starih tekstova, imamo u prevodu; spis *Izvor života* prevela su na latinski dva Španca i on je znatno uticao na sholastičku filozofiju (uticaj je bio čak toliki kao da je ovaj spis napisao hrišćanski autor).

Neoplatonistički uticaj nalazimo u emanacionističkoj osnovi Avicebronove filozofije. Vrhunac hijerarhije bića i izvor svih konačnih bića je bog koji je jedan i nesaznatljiv diskurzivnim razumom a shvatljiv jedino neposrednim sagledanjem koje se postiže ekstazom. Tome Avicebron dodaje učenje o božanskoj volji kojom se stvaraju ili iz koje emaniraju sva živa bića. Božanska volja, poput samog boga, transcendira slaganje materije i forme i može se dosegnuti jedino u mističkom iskustvu, ali tačan odnos božanske volje i samog boga nije lako odrediti. Razlika povučena između božije volje i božije esencije čini božiju volju jednom posebnom hipostazom, iako je božija volja opisana kao sam bog, kao bog u pojavi. Iz boga, preko božanske volje, proizlazi Kosmički duh ili Duša sveta, koja je niža od boga i sastavljena od materije i forme. Iz Duše sveta proizlaze jedno za drugim čisti duhovi i telesne stvari.

Avicebron je na hrišćansku sholastičku filozofiju uticao i učenjem o univerzalnom hilomorfičkom sastavu svih bića nižih od boga, a koje potiče, posredno, od Plotina. Kao što iz Duše sveta proizlaze pojedinačne forme, tako iz nje proizlazi i duhovna materija koja je prisutna u Umu i racionalnoj duši kao i u telesnoj materiji. Materija koja ne uključuje po sebi telesnost, jeste načelo ograničenja i konačnosti u svim stvorenim stvarima; hilomorfički sastav je ono čime se sva stvorenja razdvajaju od boga, jer u bogu nema nikakve složenosti. Ovo učenje o hilomorfičkom sastavu svih nižih

bića kasnije će zastupati savremenik Tome Akvinskog, Bonaventura.

Od svih jevrejskih filozofa najzanimljiviji je **Mojsije Majmonid** (1135-1204) koji je rođen u Kordobi; bio je prinuđen da prvo beži u Maroko, potom u Palestinu da bi ostatak života proveo u Kairu gde se bavio trgovinom dragim kamenjem; tek tu stekao je slavu filozofa, teologa i lekara te je postao i dvorski lekar sultana Saladina. U svom delu *Vođa lutajućih* nastojao je da pokaže kako teologija ima racionalnu osnovu u filozofiji i da samo kad se površno posmatraju razum i vera izgledaju kao da se uzajamno isključuju; moguće je potpuno racionalno dokazati postojanje boga, jedinstvo njegovog bića i njegovu besteles-nost; sve ostalo, unutarsvetsko, nema u sebi temelj svog bića, pa njega zapravo i nema. Majmonid ne podržava Avicenin stav o večnosti sveta smatrajući da po tom pitanju Aristotelova pozicija nije jednoznačna. U kontekstu koncepcije o stvaranju u svetu ima nečeg višeg i većeg, no što je nužno biće; u protivnom negirala bi se sloboda boga. Stvarni i finalni uzrok univerzuma je bog. Delujući, ljudi se približavaju najvišem razumu; besmrtnost nije usud pojedinačne individue, ali smrću razlike među ljudima nestaju a ostaje samo čisti intelekt. Čovek je besmrtan ali ne po sebi, već kao deo aktivnog intelekta. Pod filozofijom Majmonid je imao u vidu filozofiju Aristotela, koga je zajedno s prorocima smatrao najvećim predstavnikom ljudske duhovne moći. Ljudi se moraju čvrsto držati onog što je dato čulnim opažanjem i onog što se može dokazati razumom, pa ako u *Starom zavetu* ima činjenica koje protivreče zdravom razumu, njih treba tumačiti alegorijski. Majmonida su optuživali za jeres i izdaju *Svetih spisa*, ali, on je samo tvrdio da osim teologije postoje i drugi izvori za pouzdanu istinu. Time je povlastio filozofiju i podstakao Jevreje u Španiji da se više bave filozofijom, bez obzira što je

njegov glavni uticaj bio u oblasti teologije. Majmonid je insistirao na izmirenju grčke filozofije i jevrejske pravovernosti i uticaj Aristotelove filozofije je veći u njegovom delu nego kod Avicebrona.Njegovi stavovi često su se javljali u sholastičkim traktatima, posebno kad je određivanje granice izmeću teologije i filozofije vodilo njihovom apsolutnom podudaranju.

Visoka sholastika

U XI stoleću zapadna Evropa se našla pod snažnim uticajem istočne kulture; antička kultura bila je sačuvana u okrilju islamske kulture; muhamedanci su izvrsno ovladali veštinom upravljanja državom a i vojnom veštinom; arapske reči semitskog porekla su ušle u zapadni rečnik (npr. admiral, arsenal, havarija); uz pomoć arapskih prevoda zapadni narodi su se počeli kretati ka izvoru kulture – ka grčkoj filozofiji. U VIII stoleću su Saraceni vodili osvajačke ratove na Siciliji, da bi se u narednom stoleću ostrvo našlo u rukama Normana, što se pokazalo posebno povoljno za susret dveju kultura. Drugo mesto prožimanja kultura bio je Salerno gde je još od IX stoleća trajalo preplitanje grčke, jevrejske i kasnije normanske kulture; tu je Konstantin Afrički (1017-1087) rodom iz Tunisa, preveo niz knjiga s arapskog na latinski ali i neke jevrejske autore (koji su pisali na arapskom). Arapi su osvojili delove Španije; Alfons IV je 1085. osvojio Toledo čiju su većinu stanovništva činili Arapi, ali je u tom gradu bilo i dosta Jevreja; ubrzo je iz Toleda počela da se sistematski širi arapska i grčka kultura. Tu je pod uticajem arhiepiskopa Rajmonda nastala u prvoj polovini XII stoleća prevodilačka škola i tu je prevedeno najmanje 92 spisa sa arapskog i grčkog a među kojima su: Aristotelovi spisi *Fizika* i *Metafizika* (10 knjiga), *O nebu, O nastajanju i*

propadanju, Meteorologija, Avicenina *Metafizika,* Algazalijeva *Filozofija,* Alfarabijeva knjiga *O počelima* i Avicebronova *Izvor života.* Treba pomenuti *O merenju kruga* od Arhimeda, Euklidove *Elemente*, kao i radove Galena, Hipokrata, i niza arapskih autora VIII-X stoleća.

Prvi među crkvenim autoritetima koji je počeo izučavati Aristotela i koji je svojim spisima i komentarima uveo Stagiranina u sholastiku, bio je profesor teološkog fakulteta u Parizu, dominikanac **Albert Veliki** (1206-1280); zbog svoje učenosti i velikog autoriteta koji je imao još za života nazvan je Velikim; rođen je u Lauingenu (Švapska) u plemićkoj porodici; umetnost izučava u Padovi gde je 1223. stupio u dominikanski red; neko vreme teologiju predaje u Kelnu, Frajburgu/Br, Regensburgu, Strasburu a doktorira u Parizu 1245, gde je među njegovim učenicima naredne tri godine bio i Toma s kojim se kasnije vratio u Keln da bi osnovao dominikansku školu (Studium generale). U Kelnu tumači spise Pseudo-Dionizija i piše *Komentar Nikomahove etike.* U dominikanskom redu zauzimao je različite funkcije i posredovao u raznim sporovima a neko vreme bio je i episkop u Regensburgu; Keln je izabrao za mesto svog stalnog boravka (gde je i umro 15. novembra 1280); napisao je niz značajnih dela *De unitate intellectus* (protiv Averoesa), *Summa theologiae* (nedovršeno; ovo delo bi moglo biti i kompilacija njegovih spisa a koje su drugi naknadno sastavili), *O mineralima, O biljkama, O životinjama, Metafizika,* kao i komentare Aristotelove *Etike, Fizike, Politike* i *Sentencija* Petra Lombarđanina.

Albert Veliki živi u vreme rasta Aristotelovog uticaja na Pariskom univerzitetu i to u vreme kad hrišćanski Zapad nema ništa svoje u oblasti čiste filozofije i prirodnih nauka što bi moglo da se meri s Aristotelom ili Avicenom; kao čovek otvorenog duha Albert je to shvatio i nastojao da ukaže na vrednost aristotelizma, ali i na ona mesta koja su

protivrečna s hrišćanskom dogmom; iako sklon neoplatonskoj i avgustinovskoj tradiciji, on nastoji da kritički tumači Aristotela te njegova dela nisu samo komentari nego i samostalni spisi o filozofiji, premda na tragu Aristotela. Za razliku od Tome koji je bio više komentator Aristotelovih dela, te je često teško razlikovati Aristotelove od Tominih stavova, kod Alberta se uvek jasno ističu njegovi stavovi spram velikog Stagiranina. Albert Veliki je već za života bio *auctor* u pravom smislu te reči: njega su već za života citirali kao velkog autoriteta, čitali su ga javno i njegova dela su bila tumačena u školama. U vreme kad je u modi bilo da se živi pisci ne navode po imenu, Albert Veliki je navođen po imenu (pored Aristotela, Avicene i Averoesa) a što samo svedoči o njegovom velikom ugledu.

Kao teolog Albert je imao kritički odnos prema Aristotelu, posebno prema onim stavovima koji su bili nespojivi s hrišćanskim učenjem; pišući objašnjenja mnogih Aristotelovih logičkih, fizičkih, etičkih i metafizičkih spisa (*Fizika, O nebu i svetu, Nikomahova etika, Metafizika)* Albert je nastojao da ovog filozofa učini shvatljivim za katolike i da istovremeno objektivno prikaže Aristotelova gledišta; s druge strane, kritikujući Aristotela, istovremeno je izlagao i svoje sopstvene stavove.

Albert smatra da iako je filozofija nezavisna nauka, filozofsko zaključivanje ne može biti primarno, jer je dogma već iz prethodnog dokazana, što će reći da je dogma objavljena a nije zaključak iz nekog filozofskog argumenta; međutim, on nije potpuno protiv filozofije: filozofski argumenti kao sekundarni mogu biti od koristi i to kad nam pomažu da se razračunamo sa primedbama koje postavljaju neprijateljski nastrojeni filozofi, kao i protiv neukih koji napadaju filozofiju jer je ne poznaju.

U zasluge Alberta svakako spada i to što je insistirao na izučavanju filozofije i njenoj primeni u radu. Njegovo učenje nije neki homogen sistem već pre mešavina aristotelovskih i neoplatoničkih elemenata. Iako boga opisuje u duhu Aristotela, kao nepokretnog pokretača, kao čistu delatnost i kao samosaznajući razum, Albert, u skladu sa spisima Pseudo-Dionizija piše kako bog transcendira sve naše pojmove i sva naša imena koja mu pripisujemo. Ova kombinacija Aristotela i Pseudo-Dionizija osigurava božansku transcendenciju i osnova je učenja o analogiji; ali, kad treba govoriti o stvaranju sveta, Albert se obraća neoplatonističkim interpretacijama Aristotela a ne istorijskom Aristotelu i pri tom uvodi pojam emanacije koji nije sasvim u skladu s hrišćanskim učenjem o stvaranju iz ničeg.

Albert se udaljava od avgustinovsko-franjevačke tradicije stavom da razum ne može sa sigurnošću dokazati stvaranje sveta u vremenu, tj. da svet nije bio oduvek stvoren, kao i poricanjem da su anđeli i ljudske duše stvoreni od materije i forme, pri čemu pod materijom misli na kvantitet; ali, s druge strane on prihvata da je svetlost *forma corporeitatis*. Često prihvatajući učenja čas aristotelovska, čas avgustinovska, čas neoplatoničarska, Albert je pojmove koje je uzimao iz jedne tradicije često interpretirao u smislu druge tradicije, te nije uvek jasno izrazio ono što je mislio. Sve to pokazuje da se ne može govoriti o dovršenom sistemu Alberta Velikog; njegovo učenje je korak ka prihvatanju Aristotelove filozofije kao intelektualnog sredstva za izražavanje hrišćanskog shvatanja sveta.

Istupajući protiv antiaristotelizma Albert je isticao kako su Grci, posebno Aristotel, razradili tehniku suptilne analize duše, njenih duhovnih i čulnih mogućnosti; teologiji je tako bila otkrivena u duši nova sposobnost i nova realnost, nova naučna oblast o kojoj filozofi nisu ni sanjali; to je ono što Avgustin naziva višim razumom, deo duše koji

daje za posla mudrosti a ne nauci. Postoje dve različite vrste saznanja: *obično* i *specifično* i svako od njih određeno je strukturom objekta; saznanje se može sastojati u neposrednom kontaktu sa stvarima, ali pred idejom večnosti ono će biti drugačije. U prvom slučaju reč je o nižem razumu, o običnom saznanju, u drugom slučaju ima se za posla s višim razumom sa specifičnim saznanjem. U čemu je smisao polemike protiv Aristotela, pita Albert. Ako se može govoriti o prvenstvu Avgustina u odnosu na Aristotela, to je u interpretaciji višeg razuma, a što se tiče nižeg, Aristotel ostaje neprevaziđeni učitelj. Imajući u vidu dva aspekta realnosti i dva plana razuma, Albert pokazuje kako se mudrost temelji na višem razumu koji je osvećen verom, dok nauka, imajući za predmet stvari po sebi ostaje na nižem nivou u svetu neposrednih uzroka. Tako je Albert nastojao da u avgustinovsku misao uključi ono što je nju porodilo - grčku misao čiji je zenit bio Aristotel.

**

Toma Akvinski (1225-1774) rođen je u blizini Napulja u plemićkoj porodici; sa pet godina roditelju su ga dali u benediktinski manastir Monte Kasino gde stiče prva znanja i tu provodi devet godina; nekoliko meseci boravi kod kuće 1239. i sa četrnaest godina odlazi na Univerzitet u Napulj. U dominikanski red stupa 1244, a godinu dana kasnije odlazi u Pariz gde sluša predavanja Alberta Velikog; nakon tri godine s Učiteljem odlazi u Keln gde, oduševljen erudicijom i bespredrasudnošću svoga učitelja, ostaje do 1252. Nakon studija u Parizu, od 1256. do 1259. predaje kao dominikanski profesor na teološkom fakultetu; potom, narednih deset godina predaje teologiju na papskom dvoru. Godine 1268. Toma se vratio u Pariz i predavao do 1272. kada je poslat u Napulj da osnuje *studium generale* gde je

nastavio da predaje do 1274, kad je na poziv Grgura X pošao na koncil u Lion i umro (u 49. godini) 7. marta 1274. između Napulja i Rima.

Toma Akvinski napisao je veliki broj dela i komentara; svakako treba pomenuti njegov najveći spis *Summa Theologica,* zatim *De ente et essentia* (O biću i suštini) *Summa contra Gentiles* (Suma protiv pagana), niz komentara Aristotelovih dela kao i *Sentencija* Petra Lombarđanina.

Toma je na tlu aristotelovskih pojmova izgradio enciklopedijski sistem hrišćanske filozofije i teologije; filozofija i teologija su sistemi znanja u čijoj osnovi leže prva počela iz kojih se posredstvom silogističkog rasuđivanja izvode zaključci; istovremeno, filozofija i teologija su samostalne nauke budući da principi teologije i principi razuma ne zavise jedni od drugih. Deo istina otkrovenja ima nadrazumski karakter (dogma o trojstvu, o prvobitnom grehu), deo istina može se dosegnuti razumom (postojanje boga, besmrtnost duše). Otkriveno, nadrazumsko znanje i prirodno znanje ne mogu jedno drugom protivrečiti pošto su istinita oba oblika znanja. Zadatak teologije je da sistematski izlaže i tumači istine dobijene otkrovenjem; da bi stavovi vere bili shvatljivi i ubedljivi teologija se za pomoć obraća filozofiji, koja je, s obzirom na glavni cilj hrišćanske vere i učenja (spasenje čoveka), sluškinja teologije.

U Tominom učenju bog se poistovećuje sa bićem, ali se ovo poslednje sad drugačije shvata: biće je akt na koji se ukazuje glagolom *biti.* Akt bivanja, zahvaljujući kome sve stvari dobijaju postojanje (tj. postaju stvari o kojima se može reći (šta one jesu), jeste bit boga. U bogu nema nikakve suštine koja bi bila odvojena od akta bivanja, nikakvog *šta* kojem bi moglo biti pripisano postojanje. Njegovo sopstveno biće i jeste to što jeste bog, a ovo ima za posledicu da se biće ne može dosegnuti ljudskim razumom. Mogu se dati dokazi

da bog jeste, ali, ne može se reći šta on jeste jer u njemu ne postoji nikakvo *šta*. Čovek može spoznati samo stvorene stvari koje nisu jednostavne već složene pošto su složene od biti i postojanja: u njima je ono što dobija biće i samo biće koje im daje bog. Biće svojstveno stvarima nije samo prosto naprosto biće, već biće nečeg, nekakve biti. Stvar ne samo da jeste, ona poseduje određenja koja se izražavaju kao njena bitna svojstva. Glagol *jeste* primenjen na stvari ukazuje na nešto konačno što je ograničeno određenom formom bića; nasuprot stvari biće boga je beskonačno i kako nije ograničeno nekim određenjem, ono se nalazi izvan granica svakog mogućeg predstavljanja te je zato neizrazivo.

Pošto čovek nema adekvatnu predstavu o božanskoj suštini, nemoguć je neposredni dokaz božijeg postojanja koji bi se oslanjao na pojam o bogu sadržan u ljudskom umu; međutim, moguć je posredni dokaz koji sledi iz analize stvaranja; Toma je formulisao pet takvih dokaza i njihov smisao bio bi u tome da postojanje stvari i njihovih svojstava (kao što su kretanje, relativno savršenstvo, itd) pretpostavlja da postoje uzroci koji uslovljavaju kako postojanje stvari, tako i njihovih svojstava. Uzročni niz koji stvara stvari i njihova svojstva mora biti konačan jer u protivnom stvar nikad ne bi bila stvorena. Iz toga sledi da treba postojati prvi uzrok koji je bog.

Stvorene imaterijalne (bestelesne) supstancije kao što su anđeli, a isto tako i intelekt koji je razumni deo čovekove duše, jesu složene usled razlike koja postoji između njihove suštine i njihovog postojanja; materijalne supstancije isto su složene i odlikuju se dvojakom strukturom: sastavljene su od materije i forme, a isto tako od suštine i postojanja. U čoveku imaterijalna supstancija (razumna duša) vrši funkciju forme u odnosu na telo. Forma (duša) daje postojanje telu, oživljuje ga, dobivši sama postojanje od akta

bivanja. Svako biće ili stvar ima jednu supstancijalnu formu, koja određuje rodna svojstva stvari i to je njihovo *štastvo* (quidditas). Individualne razlike na izgled istih stvari uslovljene su materijom koja se tu javlja kao princip individuacije.

Uvođenje pojma akta bivanja različitog od forme, dozvolilo je Tomi da izbegne dopuštanje mnoštva supstancijalnih formi u jednoj i istoj stvari. Njegovi prethodnici i savremenici, kao i Bonaventura, nisu se mogli koristiti Aristotelovim učenjem o postojanju jedinstvene supstancijalne forme u svakoj stvari (iz čega sledi učenje o duši kao supstancijalnoj formi tela) jer u tom slučaju sa smrću tela treba da nestane i duša pošto forma ne može postojati bez celine, čija je ona forma. Da bi izbegli neželjenu posledicu oni su bili prinuđeni da dopuste da je duša supstancija kao i telo i da i ona ima formu i svoju (duhovnu) materiju koja nastavlja da živi i nakon smrti tela. Ali, u tom slučaju čovek, ili ma koja stvar, pošto u njima sapostoje mnoge forme, nisu jedna supstancija već se sastoje iz više supstancija. Dopuštanje akta bivstvovanja kao akta, koji ne samo da stvara predmet već i njegovu formu, dozvoljava ovo novo, drugačije rešavanje problema. Posle smrti tela razumna duša ostaje supstancija, ali ne materijalna (sastavljena od forme i duhovne materije) već imaterijalna (sastavljena od suštine i postojanja) i ne prekida svoje postojanje. Jedinstvenost supstancijalne forme u čoveku kao i u svakoj drugoj supstanciji objašnjava njihovo jedinstvo.

U svom etičkom učenju Toma polazi od toga da sve što postoji teži dobru: nerazumna bića teže sopstvenom dobru, a razumna dobru kao takvom. Dobro ne treba želeti ako ono nije poznato razumu, i zato je razum plemenitiji od volje. Cilj čovekovog života je sticanje blaženstva koje nije u aktu volje već u aktu razuma. Cilj intelektualne supstancije je u

saznanju boga pomoću razuma; ali, kontemplacija sveta božanske slave moguća je u potpunosti samo u budućem životu, dok se u ovom životu blaženstvu može približiti kontemplativno samo onaj koji se odrekao zemaljskih uživanja. Naš razum ne može neposredno sagledati najviše dobro jer je ograničen time što stalno mora da bira između pojedinih dobara i da na svoj rizik svaki put ocenjuje da li su ta dobra prelazni ciljevi na putu ka najvišem dobru. U tome se sastoji čovekova sloboda. Praktičan um može iz svog iskustva da izvede opšte principe morala koji su utemeljeni u božanskom zakonu. Mera savršenstva čovekovog delovanja srazmerna je njegovoj potčinjenosti umu koji vlada principima morala. Delovanje saglasno sa umom jeste dobro a nesaglasno s njim – zlo.

Tomin univerzalni sistem nije mogao da zaobiđe problem lepog; teorija lepote kakvu srećemo kod njega bliska je onoj kakvu nalazimo već kod Avgustina a koja leži pod velikim uticajen neopitagorejske tradicije i Plotina; tvrdilo se stoga da Toma, kad je o ovom problemu reč, duguje Avgustinu koliko i Aristotel duguje Platonu. Time se htelo reći da je u srednjem veku, kao i u antici, kasniji mislilac (Toma, odnosno Aristotel) govorio o lepoti i dobroti za čoveka a ne o apstraktnoj dobroti i lepoti te da su oba kasnija mislioca bila popustljivija prema ljudskoj gladi za zabavom i prema umetnosti kao hrani za tu glad no njihovi prethodnici (Avgustin, Platon).

Toma je rekao da je lepota ono što nam se sviđa kad ga gledamo /quod visum placet/; tako on sviđanje povezuje s organom vida putem prikladne srazmere a iz toga sledi povezivanje lepote sa formom, a što je bila i glavna teza Avgustina. Lepota pruža čulima nešto sređeno, a samo sređena čula (vid i sluh) mogu primiti red i meru. Lepota je za Tomu formalni uzrok i objašnjavajući lepotu on će staviti formu na prvo mesto. I sam čin saznanja olakšan je prisust-

vom poretka koji izražava lepotu. Avgustin je tvrdio da se čin stvaranja olakšava ritmičkim kretanjem koje karakteriše umetnika pri radu i da se umetnici u svom radu rukovode brojevima kao rukovodnim načelima i to stoga što barataju rukama i oruđima u svetlu brojeva koje nose u duši. Njihov unutrašnji razum vodi računa o nebeskim brojevima, i to je njihovo merilo i zato svi umetnici (bavili se prostornim ili vremenskim umetnostima) teže za dobrom formom i u izvođenju i u proizvodu. "Iznad umetnikovog duha stoji broj večan u mudrosti", isticao je Avgustin i stoga mnoge muzičare nagon vodi u kretanju i pevanju.

Avgustinovu tezu da je forma pravo obeležje lepote, preuzima i Toma; blistanje lepog, po njegovom shvatanju, jeste izraz isijavanja forme neke stvari, umetničkog dela ili prirode i to na takav način da se to predstavlja duhu u svoj punoći i bogatstvu sveg savršenstva i reda. Reči kojima se označava svetlost (*claritas, lux, lumen, illumino, lucidus, illustro, splendor*) u srednjovekovnim teološkim spisima gotovo su isto tako uobičajene kao i reči koje označavaju formu. Lepota kao sjaj može se najjednostavnije protumačiti kao prijatnost svetle boje i bleštanja. To očigledno značenje ostaje do kraja i deo njenog filozofskog značenja. Pitagorejskoj definiciji lepote kao "skladu delova" vremenom se, pod uticajem neoplatoničara, pridružila i "prijatnost boja". Primamljive svetle boje i blesak zlata samo su površinski simboli puni snage i sjaja; mora se znati da su mistici unutar i iza čulne svetlosti videli svetlost bez materijalnog mesta, sjajniju od sunca, a unutar te svetlosti "samu Živu Svetlost" pred kojom iščezavaju tuga i bol. Zamisao o bogu kao Živoj Svetlosti došla je do Tome od Avgustina i Bonaventure, od Eriugene i sv. Franje i već je bila opterećena složenom verskom i filozofskom istorijom. Ideju o bogu kao svetlosti nalazimo kod Semićana, Egipćana kao i kod Persijanaca. Platon Sunce vidi kao najviše dobro.

Forma je tako čista svetlost. Svetlost i forma se poistovećuju jer je svetlost najfinija i najviša supstancija, najizvrsniji elemenat kao što je forma cilj kojem teži svaka data stvar.

Tako su za srednjovekovne mislioce, pa stoga i za Tomu, dve glavne oznake lepote *forma* i *svetlost* koje se stapaju u ideji o aktivno oblikujućoj formi. Hrišćanska teologija je tako ublažila svoju strogost prema onome što je "od tela, kroz telo, i oko tela".

Tomin pokušaj da stvori sistem racionalne teologije, sistem u kome bi se istina otkrovenja dokazala filozofskim sredstvima, izazvao je protivljenje njegovih savremenika; mada niko od teologa nije poricao kompetentnost uma u saznanju sveta prirode, sporno beše pitanje o primenjivosti filozofije u raspravama o problemima teologije, budući da je predmet teologije bio smatran za nešto što se ne može potčiniti umu. Nimalo slučajno, oštro su kritikovana shvatanja **Sigera Brabantskog** (oko 1235- oko 1282) koji je prihvatajući aristotelovsko učenje na način kako ga je shvatao Averoes (pa su ga stoga zvali latinskim Averoesom), insistirao na slobodi filozofskog mišljenja u razmatranju svih pitanja; premda je priznavao i neprikosnovenost verskih dogmi nezavisno od toga da li su saglasne s razumom ili ne, njegovo stanovište je vodilo shvatanju o dve istine. Latinski averoesti su isticali momente iz Aristotelovog učenja koji su bili neprihvatljivi hrišćanskim misliocima, pa je morala slediti oštra reakcija protiv aristotelizma uopšte a tako i protiv tomizma.

Frederik Koplston ističe kako je sam izraz *latinski averoizam* postao tako uobičajen da je teško ne koristiti ga, ali se mora istovremeno reći da je pokret na koji se ovaj izraz odnosio bio integralan ili radikalni aristotelizam: Aristotel je bio istinski patron a ne Averoes, iako je poslednji smatran za njegovog pravog komentatora; latinski

averoesti sledili su Averoesovu monopsihističku interpretaciju Stagiranina. Učenje da pasivan razum, ništa manje od aktivnog, jeste jedan i isti u svim ljudima i da jedino taj jedinstveni razum preživljava smrt te je lična besmrtnost isključena, smatrano je u XIII stoleću karakterističnom pozicijom averoesta za koje bi se jednako moglo reći da su i aristotelovci, što su uostalom i oni sami isticali.

Zagovornici ovog shvatanja, da postoji samo jedna racionalna duša u svim telima, pripadali su Fakultetu umetnosti u Parizu i u svojoj privrženosti Averoesu i njegovoj interpretaciji Aristotela išli su tako daleko da su došli u sukob sa osnovnim hrišćanskim dogmama. Sledeći Averoesa, tvrdili su da je ne samo aktivan nego i pasivan razum jednak svim ljudima a posledica toga beše poricanje lične besmrtnosti i sankcija u budućem životu. Drugo njihovo učenje, takođe u nesaglasnosti sa hrišćanskim učenjem, ali u saglasju sa Aristotelom, beše učenje o večnosti sveta. Tu je postojala razlika između averoesta i Tome: za Tomu večnost stvorenog sveta jeste nešto za šta nije dokazano da je nemoguće, ali za šta, takođe, nije dokazano ni da je istinito (a iz otkrovenja je poznato da svet nije stvoren u večnosti); averoesti su smatrali da se večnost sveta, večnost promene i kretanja, može dokazati filozofski. Neki od njih, sledeći Aristotela, poricali su božansko proviđenje i (kao Averoes) zastupali determinizam.

Sve to čini razumljivim zašto su teolozi napadali averoeste, bilo da su kao Bonaventura napadali i samog Aristotela, ili da su kao Toma dokazivali da je osobeno averoestičko stanovište ne samo intrinsično pogrešno, nego da ne reprezentuje stvarnu Aristotelovu misao, ili, bar ne njegovo eksplicitno učenje.

Kako averoesti nisu bili spremni da poreknu crkvene dogme, bili su prinuđeni da svoja filozofska učenja usaglase

sa njima; trebalo je formulisati neku teoriju o odnosu razuma i vere koja bi im omogućila da tvrde (zajedno sa Aristotelom) da postoji samo jedna racionalna duša u svim ljudima i da, istovremeno, zajedno s crkvom, zastupaju stanovište da svaki čovek ima svoju sopstvenu racionalnu dušu. Da bi postigli pomirenje, averoesti su tvrdili kako jedna te ista stvar može u filozofiji ili prema umu da bude istinita, a da uprkos tome, njena suprotnost, bude istinita u teologiji, odnosno u veri. To upravo tvrdi Siger od Brabanta: neopovrgljivi su izvesni stavovi Aristotela i Averoesa, iako su suprotni stavovi istiniti u veri. Tako je moguće racionalno dokazati da postoji samo jedna duša u svim ljudima, mada vera pouzdano pokazuje kako postoji jedna razumna duša u svakom ljudskom telu. Sa logičkog stanovišta, to shvatanje bi trebalo da odbaci ili teologiju ili filozofiju, veru ili razum; ali averoesti su smatrali da u ovom prirodnom poretku, sa kojim filozof ima posla, razumna duša je jedna u svim ljudima, ali da bog na čudesan način umnožava tu dušu. Teolozi nisu bili spremni da prihvate da bog posreduje na čudesan način ono što je racionalno nemoguće; isto tako, oni nisu imali mnogo razumevanja za alternativni način samoodbrane averoesta, naime, za tvrdnju da oni samo prenose Aristotelovo učenje.

Siger od Brabanta, predavač na Fakultetu umetnosti u Parizu, beše 1270. osuđen zbog svojih averestičkih učenja, ali je uspeo da se odbrani i da pri tom i izmeni svoje stanovište. U kojoj je meri izmenio svoje stanovište, u kojoj je meri na njega uticao Toma, sve to ostaje otvoreno pitanje; činjenica je da je 1277. bio pozvan da se javi pred inkvizitorom Simonom de Valom; da li je u to vreme bio monopsihist ili ne, odnosno da li je zastupao tezu o jedinstvenosti ili umnoženosti razuma, ostaje otvoreno pitanje; zna se da je od inkvizicije pobegao u Rim, smatrajući da je nepravedno optužen za heterodoksiju, ali

nije pobegao i od ruke svog poludelog sekretara koji ga je ubio u Orvijetu 1282.

Siger od Brabanta nije značajan samo zbog polemike oko Averoesa, već i zbog toga što kod njega nalazimo jedno konzistentno stanovište (namerno ne želim da kažem *sistem* jer o sistemu se može govoriti tek kod Spinoze ili Hegela, čak i kod Tome bilo bi pogrešno govoriti o sistemu i nije slučajno što Toma svoj "sistem" ispravno određuje terminom *summa*); međutim, njegovo stanovište razlikuje se od Aristotelove filozofije, budući da on sledi Averoesa; jer, dok Aristotel shvata boga kao prvog pokretača u smislu krajnjeg finalnog uzroka, Siger, sledeći Averoesa, smatra boga prvim stvaralačkim uzrokom. Međutim, bog deluje posredno, preko intermedijalnih uzroka, koji predstavljaju sukcesivno emanirane umove i u tom smislu Siger sledi Avicenu a ne Averoesa, pa se njegova filozofija i ne može nazvati radikalnim averoizmom, kao što se ne može nazvati ni radikalnim aristotelizmom (u istorijskom smislu).

Teolozi nisu zastali na tome da samo pišu protiv averoesta; oni su tražili i njihovu zvaničnu osudu kod crkvenih vlasti; tako se među protivnicima latinskog averoizma posebno istakao pariski biskup Etjen Tempije, osuđujući učenja o monopsihizmu, o poricanju lične besmrtnosti, determinizmu, večnosti sveta i negiranju božanskog proviđenja. Uprkos ovoj zabrani averoesti su nastavili da tajno iznose svoja shvatanja, mada je 1272. profesorima bilo zabranjeno da razmatraju teološka pitanja, a 1276. tajno učenje je zabranjeno na Univerzitetu. To je dovelo do nove osude: 7. marta 1277. Etjen Tempije je zabranio 219 teza iz dela sholastičara i sledbenika Aristotela koje su neprihvatljive sa stanovišta religije i ekskomunicirao svakoga ko bi ustrajavao na tim pozicijama. Zabrana se ticala Sigerta iz Brabanta i Boetija iz Dakije (Sigertovog savremenika) koji je zagovarao

intelektualističko učenje o blaženstvu izneseno kod Aristotela, tvrdeći da samo filozofi mogu postići istinsku sreću, dok nefilozofi greše protiv prirodnog reda. Među osuđenim stavovima bili su stavovi Boetija iz Dakije, profesora Fakulteta umetnosti u Parizu, da "ne postoji ništa savršenije od posvećivanja filozofiji" i da su "jedino filozofi mudri ljudi ovog sveta".

Sve to je dovelo do strogog ograničenja filozofskog determinizma i nastajanja filozofsko-teoloških sistema koji su kao svoj zadatak imali da u okviru hrišćanskog pogleda na svet postave temelj shvatanju o slobodi volje boga i čoveka. Reč je o učenjima Henrija Gentskog i Dunsa Skota (1266-1308), franjevačkog teologa koji je predavao u Parizu i Oksfordu.

Nakon perioda kulturne izolacije u XI i XII stoleću latinsko-jezički hrišćanski svet, zahvaljujući trgovini kao i vojnoj i političkoj ekspanziji, dolazi u dodir s drugim filozofskim tradicijama; to se poklapa sa vidnom dekadencijom religioznog duha koji je zahvatio zamor; dolazi do opadanja autoriteta crkve, jača ljubav k privilegijama a opada ona za evanđeoske istine; monasi se po manastirima bogate i zloupotrebe svake vrste postaju navika. Reakcija se javila u zahtevu za siromaštvom i smirenošću duha, u isticanju evanđeoskih ideala; sve to je imalo donekle i manihejsku boju. Izraz tih novih tendencija bio je Franja Asiški koji je kao ideal postavio život u saglasju s *Evanđeljem*, odbacivanje bogatstva, izdržavanje sopstvenim radom i smernu molitvu. Ako su benediktinci bili regrutovani iz viših društvenih slojeva, franjevci su mahom bili trgovačkog ili zanatlijskog porekla; kako se buržoazija kao klasa još nije formirala, franjevci su u tom času bili predstavnici nižih slojeva i stajali naspram feudalnog plemstva, pa sa njima u hrišćanstvo ulazi narodni život i religiozni život postaje slobodniji.

Nisu nam se sačuvale propovedi sv. **Franje Asiškog** (1182-1226); bio je iz imućne porodice i u mladosti beše protivnik običnih životnih radosti; život je posvetio propovedanju i dobrim delima. Sa grupom sledbenika, koji su se zakleli na potpuno siromaštvo, Franja Asiški je stvorio veliki pokret koji je ubrzo podržao i Inokentije III i priznao ga 1209/1210 za novi red. Novi papa Grigorije IX bio je i lični prijatelj Franje Asiškog kojeg je štitio ali je morao i da obuzdava njegovo zanesenjaštvo i anarhizam, jer Franja je veoma strogo tumačio zavet siromaštva, zabranjujući svojim pristalicama da grade kuće i crkve (a što su oni u njegovom odsustvu ubrzo i učinili, te je, ironijom sudbine, nakon Franjine smrti franjevački red postao jedan od najbogatijih redova katoličke crkve).

Svedočenja o njemu nalazimo na Đotovom freskama (XIII st.) gde se Franjina ličnost prikazuje kao oličenje unutrašnje radosti i vedrine; svedočenje o njemu nalazimo i u "slatkom" slikarstvu fra Anđelika koji nam Franju prikazuje kao "siromaška" iz Asizija; konačno, svedočenje o Franji nalazimo kod El Greka, Servantesovog vršnjaka (i samog sputanog tragičnim okovima života) koji Franju na svojim slikama pokazuje kao čoveka koji pati, pa tu možda imamo i najdramatičniji krik izmučenog čovečanstva upućen prestolu stvoritelja.

Franja je više bio zaokupljen srećom drugih no sopstvenim spasenjem; nikad nije pokazivao osećanje superiornosti; njegovo ime pominjalo se kao simbol određenog načina života ali i kao simbol izvesnog stava prema svetu, kao simbol koji je bio komunikativniji od filozofskih koncepcija teoloških *summa* jer je delovao življe i opštije. U delatnosti Franje Asiškog videla se odbrana slobode ličnosti u oblasti njenih unutrašnjih preživljavanja, veza religioznosti s kontemplacijom prirode, odnos prema verskim obredima kao prema naređenjima ljubavi, odnos

prema bližnjem kakav je trebalo realizovati u životu koji je trebalo da postane svojevrsno ljudsko učešće u božanskom delu stvaranja.

Na početku, Franja je želeo da širi reč božju, autentičnu i jednostavnu - među ljudima. To je trebalo da bude hrišćanska misija vršena po ugledu na apostole a s namerom da bi se popravio svet. Franja je izabrao put ličnog protesta. Živeo je u realnom svetu, ali izvan njegovog stvarnog sistema; živeo je van crkve i klera, van dogmi koje su ispovedale versku sadržinu, van ceremonijala, van društvenih institucija, van vlasti i bogatstva.

Legenda o Franji Asiškom trijumfovaće kao legenda o čoveku koji je prvi put u srednjem veku uočio dražest i lepotu prirode, njeno unutrašnje srodstvo sa čovekom i koji je otkrio zajednički i osnovni zakon - ljubav. Nije nimalo slučajno što je posredna karika između Franje Asiškog i epohe renesanse postao Dante koji je mimo svog sholastičkog racionalizma takođe želeo da u ljubavi vidi najviši zakon svega živog; to je i razlog što Dante u *Božanskoj komediji* (Raj, XI) veliča "serafima ljubavi", Franju Asiškog. Po mišljenju Franje ljubav je rodila saznanje, a nije bila plod saznanja; intelektualističkim teorijama (koje su ljubav činile zavisnom od poznavanja predmeta koji treba voleti) Franja suprotstavlja svoje shvatanje koje počiva na prvenstvu ljubavi: samo se ljubavlju može upoznati, istinski i do kraja, ono što se voli.

Saglasno s tom koncepcijom Franja nije pridavao važnost filozofiji i teologiji, nije cenio čak ni obrazovanje. U tom omalovažavanju učenosti može se zapaziti uticaj konzervativnih, antiintelektualnih strujanja srednjega veka i pri tom ne treba zaboraviti da je Franja hteo da bude propovednik običnog naroda, da je hteo da živi hrišćanski a ne da razvija filozofiju dostupnu samo eliti; ta njegova netrpeljivost prema obrazovanosti, protest protiv sholastičke

učenosti, pobuna protiv farisejske filozofije (otrgnute od života), prelaz na poziciju narodne mudrosti u onom je smislu u kom će se Leonardo ponositi kad bude govorio da je "neuk".

Franja Asiški je hteo pre svega da bude organizator ljudskog života i preuzimajući taj zadatak odbacivao je metode kakve je upotrebljavala zvanična crkva. Budući da ove poslednje nije poznavao, Franja je pošao sopstvenim putem i trudio se da ga odbrani kako od pritisaka duhovnih vlasti tako i od nerazumevanja u redovima sopstvenih pristalica. Ostajući u granicama religioznog pogleda na svet Franjina koncepcija je pokazivala čoveka u jedinstvu sa svetom. Ljudski život je trebalo da postane izraz ljubavi a ne prinude, trebalo je da postane teren radosnog hrišćanskog postojanja a ne hodočašće u drugi svet; čovek, kao delo tvorca, postajao je izmerljiv sa svačim što postoji i nalazio je u sopstvenom srcu večite zakone svemira; zahvaljujući tome mogao je da veruje svetu i sebi, nije mu bila potrebna pomoć i zaštita zvanične crkve.

Ako je autoritet Tome Akvinskog bio toliko veliki da nakon njega iz reda dominikanaca više nema velikih mislilaca, franjevački red će dominirati u narednim stolećima; pre svega, ima se u vidu Bonaventura, savremenik Tome ali isto tako i nekoliko najznačajnijih mislilaca XIV stoleća koji su pripadali ovom redu (Rodžer Bekon, Duns Skot, Vilim Okamski) čija dela čine najpregnantniji izraz pozne sholastike.

Sa **Aleksandrom iz Halea** (Alexander de Hales, ili, Halensis, 1170/80-1245) franjevci su dobili prvu katedru na Pariskom univerzitetu; on je za Bonaventuru ono što je Albert bio za Tomu; u njegovom delu *Summa theologica* nalazimo sintezu Avgustinovog i Aristotelovog učenja a što se posebno vidi u nastojanju da se prihvati Aristotelova definicija duše kao forme tela, ali i da se pomenuta

definicija istovremeno i koriguje, jer ako bi se ona strogo uzela, u tom slučaju duša bi bila previše zavisna od tela. Aleksandar ističe da naša duša ne može biti i *forma corporeitatis* već sam princip života ali celog života, jer je jedna ista duša princip i vegetativnog i senzualnog i intelektualnog života; duša je jedna u svakom čoveku ali svaki čovek ima svoju sopstvenu, vlastitu dušu; ona je jednostavna, ali sastavljena od materije i forme, jer je u akcidentalnom smislu promenljiva a princip promenljivosti je materija. Ovde se reč *materia* koristi u jednom posebnom smislu, budući da je duša stvorena i besmrtna; zbog nje je bog stvorio sav vidljivi svet, dok je dušu stvorio radi samog sebe, pa je za nju najznačajnije to što je slična bogu.

Glavno delo Aleksandra iz Halea ostalo je nedovršeno te su ga mnogi kasniji teolozi dovršavali pa mi danas više i ne znamo šta je tu odista njegovo a šta naknadno dopisano; reč je o sistemu teologije koji obiljem misli, bogatstvom problema koje razmatra, kao i sistematikom koju sprovodi, nadmašuje sve dotadašnje *summe* te su se na ovo delo s pravom kasnije pozivali i Albert i Toma i Bonaventura sa kojim počinje franjevačka filozofija i teologija. Aleksandar posebno ceni ontološki argument Anselma i u njegovim radovima se nalazi niz pozivanja na Avgustina Huga i Ričarda od Sen-Viktora; njegov programski stav bio je *Plus credendum est Augustino quam philosopho* (Više treba verovati Avgustinu no Filozofu /tj. Aristotelu/). To je bitno uticalo na franjevce i na njihovu duhovnu orijentaciju, posebno na Bonaventuru.

Pravo ime **Bonaventure** (1217/18-1274) je Johanes Fidanca a ime Bonaventura dobio je nakon što ga je, po predanju, na čudesan način, dok je još bio dečak, izlečio sv. Franja kojeg je zazvala Bonaventurina majka; to je navodno bio i osnovni razlog tome da je 1244. stupio u franjevački red; Bonaventura je učio kod Aleksandra iz Halea od koga

je usvojio franjevačku tj. avgustinovsku tradiciju kao i tradiciju Anselma Kenterberijskog čiji je ontološki argument zastupao; u Parizu je 1248. počeo da drži predavanja o Evanđelju sv. Luke; bio je upoznat s Aristotelovom filozofijom a verovao je u Platonove ideje za koje je smatrao da ih samo bog zna u potpunosti; sa Univerziteta je bio isključen 1255. ali je na papsku intervenciju vraćen nakon dve godine, oktobra 1257. kad i Toma Akvinski. Iste godine Bonaventura je izabran za generalnog ministra franjevačkog reda (u kome su u to vreme postojala različita mišljenja o karakteru, zadacima i delatnostima reda); iako je 1265. ubedio papu da povuče njegovo imenovanje za nadbiskupa od Jorka, 1273. je imenovan za biskupa u Albanu i kardinala; naredne godine učestvovao je na koncilu u Lionu i zagovarao ujedinjenje Istočne crkve i Rima i umro nakon završetka koncila 15. jula 1274.

Ako Franja Asiški nije smatrao da je osnovni zadatak sveštenika da se posvete nauci, Bonaventura, budući i sam učen čovek, zalagao se za razvoj učenosti unutar franjevačkog reda; kako izučavanje sholastičke teologije nije bilo moguće bez poznavanja filozofije, jasno je da su za franjevce sad bili od istog značaja proučavanja filozofije i teologije. Ako je Bonaventura bio u potpunosti saglasan sa Franjom kad je reč o jedinstvu čoveka i boga koje je najvažniji cilj ljudskog života, on je, s druge strane, smatrao da se to ne može postići bez spoznaje boga i božijih stvari i da takvo saznanje čini dušu još sklonijom za sjedinjenje s bogom. To je razlog njegovog nepoverenja spram Aristotelove filozofije gde nije bilo mesta za lično opštenje s bogom, kao ni mesta za Hrista.

Postoji izvesna paralela između života sv. Franje i Bonaventure: kao što lični život prvoga kulminira u mističnoj zajednici sa bogom, tako učenje drugog kulminira

u njegovoj mističkoj doktrini, i kao što je sv. Franja pristupio bogu preko Hrista pa je opažao, konkretno, sve stvari u svetlosti božanske reči, tako je i Bonaventura insistirao na tome da hrišćanski filozof mora da posmatra svet u odnosu prema stvaralačkoj reči; Hrist jeste *medium* i stožer svih nauka, pa stoga Bonaventura nije mogao da prihvati Aristotelovu metafiziku koja je toliko daleko od saznanja bilo čega što je u vezi sa Hristom (Koplston, II/246-8).

Bonaventurino mišljenje o svrsi i vrednosti učenosti, koje je bilo određeno njegovim ličnim sklonostima ali i studiranjem kod Aleksandra iz Halea, kao i njegova pripadnost franjevačkom redu svrstali su Bonaventuru u avgustinovsku tradiciju. Filozofija sv. Avgustina usredsređena je na Boga, i pošto je čovek koji se odnosi prema bogu aktuelan i istorijski čovek, koji je otpao od milosti i koji treba da bude iskupljen milošću, Avgustin se bavi konkretnim a ne "prirodnim" čovekom; on se ne bavi čovekom koji bi bio odvojen od njegovog natprirodnog poziva i od delatnosti natprirodne milosti i zato ne razlikuje strogo filozofiju od teologije, iako razlikuje prirodnu svetlost razuma od natprirodne vere.

Bonaventura pripada avgustinovskoj tradiciji, ali kako je bio upoznat i sa sholastikom i sa Aristotelovom filozofijom to nije moglo da ne ostavi traga na njega; on nije u celosti odbacivao Aristotela (koga je cenio kao filozofa prirode iako nije imao visoko mišljenje o njegovoj metafizici i teologiji), ali, može se reći da je Bonaventurin sistem moderni avgustinizam razvijen kroz vekove i promišljen u odnosu spram aristotelizma.

Ako Bonaventura sledi Avgustinovo učenje o razlici između vere i razuma, po kojem ono u šta verujemo dugujemo autoritetu a ono što razumevamo dugujemo razumu, moglo bi se pomisliti da su filozofija i teologija dve

odvojene nauke; Bonaventura razlikuje dogmatsku teologiju od filozofije i kaže da teologija počinje bogom koji je prvi uzrok, a da se filozofija njime završava; to znači da teologija dobija svoje činjenice preko otkrovenja i ona kreće od boga pa zaključuje o njegovim učincima, a filozofija polazi od vidljivih posledica i potom dokazuje boga kao uzrok; nadalje, na jednom mestu Bonaventura deli *prirodnu filozofiju* na fiziku, matematiku i metafiziku (kako već teorijske nauke razlikuje Aristotel) a na drugom na fiziku, logiku i etiku (kako su to činili stoici).

Međutim, Bonaventura ne pravi strogu razliku između filozofije i teologije; priznaje metodološku razliku između pojedinih nauka, kao i razliku između njihovih predmeta, ali smatra da ne može da se razvije nikakva zadovoljavajuća metafizika ili filozofija ako filozof nije vođen svetlošću vere i ako ne filozofira u duhu vere (13, II/250-51).

Bonaventura priznaje Aristotelu da je bio vrstan filozof prirode, tj. da je vrstan u pogledu čulnih predmeta, ali mu ne prizaje da je bio istinski metafizičar, jer je Aristotelova metafizika nezadovoljavajuća pošto je za izgradnju istinske metafizike neophodna svetlost vere. Bonaventura je mnogo snage potrošio da bi pokazao razarajuću snagu averoizma i njegovo nesaglasje s hriščanstvom; sasvim je razumljivo što je 1235. godine Bonaventura na fakultetu umetnosti u Parizu marljivo izučavao filozofske spise Aristotela (uprkos zabrani pape Grigorija IX). Aristotel je filozof prirode, kaže Bonaventura, zainteresovan za stvari ovoga sveta zbog njih samih, obdaren samo govorom nauke ali ne i govorom mudrosti pa Bonaventura stoga tvrdi da svaki filozof koji je samo filozof nužno pada u zabludu bez delatnosti vere. Njegov ideal bila bi hrišćanska mudrost u kojoj bi se svetlost Reči širila ne samo na teološke nego i na filozofske istine, i bez koje se ne bi mogle postići te istine. Upravo zato

Bonaventura ističe kako treba ići dalje od Platona i učiti od Avgustina koji je znao da su ideje sadržane u božanskoj Reči i da je Reč arhetip stvaranja.

Dok Aristotel, po mišljenju grčkih crkvenih učitelja i arapskih komentatora, negirajući ideje poriče stvaranje i uči o večnosti sveta, jer kod njega nigde nema mesta gde bi se govorilo o početku sveta, i čak kritikuje Platona koji je izgleda jedini nagovestio da vreme ima svoj početak, Bonaventura je smatrao da večnost sveta nije moguća i da bog nije mogao stvoriti večni svet: ako je svet stvoren onda vreme nužno ima početak. Bonaventurino shvatanje, da je Aristotelova zamisao o večnosti sveta nužno povezana s poricanjem stvaranja, nije delio i Toma, koji, sa filozofskog stanovišta, nije video nikakvu nespojivost između ideje o stvaranju i večnosti sveta; svet je mogao i da nema početak u vremenu a da ipak bude stvoren, jer je bog mogao da stvori svet u večnosti. Drugim rečima: i Bonaventura i Toma delili su mišljenje da svet ima početak u vremenu (to uči teologija) ali su se razilazili kad je reč o apstraktnoj mogućnosti stvaranja u večnosti.

Bonaventura je smatrao da večno kretanje i vreme bez početka nije moguće; isto tako, bio je ubeđen da se filozofski može dokazati da svet ima početak, te da ideja o stvaranju u večnosti uključuje "očiglednu protivrečnost", jer ako je svet stvoren iz ničega, on bivstvuje nakon što nije bivstvovao (esse post non-esse), pa tako ne može biti da je postojao oduvek. Toma na to odgovara da oni koji tvrde da je svet stvoren u večnosti, ne kažu da je stvoren posle ničeg, već iz ničeg, a to je suprotnost od nečega, pa se time hoće reći da tu pojam vremena ni na koji način nije impliciran.

Učenje da su sva stvorena bića sastavljena od materije i forme, tj. da imaju hilomorfičnu strukturu, Bonaventura prihvata od svog učitelja Aleksandra. Materiju on shvata kao načelo potencijalnosti (a ne kao suprotnost duhu); sama

po sebi materija nije ni duhovna ni telesna i ona je indiferentna na recepciju bilo duhovne bilo telesne forme, ali kako nikad ne egzistira sama po sebi, odvojeno od neke određene forme, i budući da je sjedinjena ili s telesnom ili sa duhovnom formom, materija je uvek ili duhovna ili telesna.

U telesnim tvorevinama postoji jedna supstancijalna forma koju imaju sva tela, a to je svetlost. Svetlost je stvorena prvog dana, tri dana pre no što je stvoreno sunce, i ona je, prema Bonaventuri, telesna iako ju je Avgustin interpretirao kao anđeosku tvorevinu. Ona nije telo nego je forma tela, prva supstancijalna forma koju imaju sva tela i načelo njihove aktivnosti, pa različite vrste tela čine stupnjevitu hijerarhiju, zavisno od toga u kojoj meri učestvuju u formi svetlosti. Stoga je najviši deo neba ispunjen "čistom" svetlošću dok se na drugom, donjem kraju hijerarhijske lestvice nalazi zemlja. Tako, tema svetlosti, omiljena u avgustinovskoj školi, a poreklom od Platonovog poređenja ideje dobra sa suncem, kao i kod Plotina, nalazi istaknuto mesto u Bonaventurinoj filozofiji.

Bonaventura prihvata Aristotelovu definiciju duše kao forme tela, ali ističe kako je ljudska duša (koju je neposredno stvorio bog i koja je slika božija pozvana na jedinstvo s bogom) duhovna supstancija sastavljena iz duhovne forme i duhovne materije. Duše svih ljudi nisu jedna supstancija, jer je racionalna duša ostvarenje i entelehija ljudskog tela, a pošto su ljudska tela različita, racionalne duše koje nadahnjuju ta tela biće takođe različite; duša je postojeća, razumna, živa forma obdarena slobodom; ona je cela prisutna u svakom delu tela; zato što je forma celog tela, duša je, kaže Bonaventura, prisutna u celom telu; zato što je jednostavna, ona nije delimično prisutna ovde a delimično tamo; ona nema neki poseban položaj niti se nalazi u jednoj tački ili u jednom određenom telu.

Iako je duša forma i načelo kretanja tela, ona je i mnogo više od toga: duša može da postoji sama po sebi jer je *nešto određeno* iako kao nešto određeno, koje je delimično pasivno i promenljivo, mora da ima u sebi duhovnu materiju. Tako, učenje o hilomorfičnom sastavu ljudske duše omogućuje, po mišljenju Bonaventure, da se duši osigura njeno dostojanstvo i njena moć da može da postoji odvojeno od tela. Može se postaviti pitanje: ako je duša sastavljena iz forme i duhovne materije, pa se upojedinjuje po svojim vlastitim načelima, zašto se uopšte ujedinjuje s telom, budući da je ona individualna duhovna supstanca već sama po sebi? Odgovor Bonaventure bio bi u tome da je duša, iako duhovna supstancija, prirodno sklona da oživotvori telo, a da telo, iako sastavljeno od materije i forme ima žudnju (appetitus) da bude oživotvoreno dušom, i jedinstvo duše i tela predstavlja savršenost svakog od njih i nije na uštrb nijednog. Duša ne postoji samo stoga da bi pokretala telo već zbog radosti božije; ona u potpunosti ispoljava svoje moći i sposobnosti samo u oživotvorenju tela i jednog dana, prilikom vaskrsenja mrtvih, duša će ponovo da se ujedini sa telom (Koplston, II/284).

Iako je izvođenje dokaza o besmrtnosti ljudske duše olakšano učenjem o njenoj hilomorfičkoj strukturi, Bonaventura besmrtnost ljudske duše dokazuje na osnovu razmatranja krajnje svrhe duše koja teži za srećom: ako niko ne može biti savršeno srećan jer se plaši gubitka onog što poseduje, pošto ga već sâm taj strah čini nesrećnim, duša, koja prirodno žudi za srećom, mora biti besmrtna. Ovaj dokaz pretpostavlja egzistenciju boga i mogućnost postizanja savršene sreće, kao i postojanje prirodne žudnje za ljudskom srećom i to je dokaz na kome Bonaventura najviše insistira jer se tu podrazumeva duhovni karakter ovog dokaza: njegova povezanost s kretanjem duše prema bogu.

Funkciju filozofije Bonaventura vidi na sledeći način: "Čak ako je čovek i sposoban da spozna prirodu i metafiziku koja ga vodi do najviših supstancija, kad zaustavi se, dostigavši te visine, ne može a ne zapasti u grešku ako je bez svetla vere i ne vidi da jedan je bog u tri lica, svemoćan i najbolji"; Bonaventura nije protiv filozofije uopšte, već protiv takve filozofije koja nije sposobna da se drži vertikalnog puta, od konačnog ka beskonačnom, od čoveka ka bogu, puta koji konkretizuje naše biće, koji je usmeren spasenju i van koga je uvek otkriven suprotan put ka zlu. Zato, po mišljenju Bonaventure, problem nije u razumu kao takvom,već u shvatanju razlike između hrišćanske teologije i nehrišćanske filozofije, između razuma koji vera vodi blaženstvu i razuma koji insistira na svojoj samodovoljnosti odbacujući sve natprirodno. Bonaventura svesno sledi tradiciju koju određuju Platon, Avgustin i Anselm, tradiciju koja misli svet kao sistem uređenih simbola čije smisaono tkanje objedinjuju *bog*, jedan i trojak i *čovek*, putnik-lutalica očaran apsolutom. Tražiti boga koji prosvetljava, koji se javlja i skriva, to je, saglasno s monaškom tradicijom, moguće samo u intenzivnoj meditaciji te se tako filozofija pokazuje kao uvod u teologiju i instrument mistike.

Misticizam na Zapadu

XIII i XIV stoleće u znatnoj meri su obeleženi i pojavom mističke filozofije koja je delom izraz otpora protiv logičkih i apstraktnih metafizičkih proučavanja, a delom posledica okamističkog poricanja valjanosti tradicionalne prirodne teologije i nastojanja da se celokupno znanje o bogu, čak i o njegovom postojanju, progna u sferu vere. To je omogućeno proširenjem ideje iskustva koje se ne svodi samo na natčulno iskustvo ili svest o vlastitim unutrašnjim stavovima; među poznatim mističarima tog doba bio je **Majster**

Ekhart (1260-1327) koji je u mladosti prišao dominikanskom redu, učio u Strasburgu i Kelnu a predavao u Parizu. Ideja jedinstva boga i čoveka, jedinstva prirodnog i natprirodnog dominira Ekhartovom filozofijom. Jedinstvo je metafizički princip, religiozni smisao, cilj ljudskih postupaka. Ali, to jedinstvo, za razliku od apstraktnog elejskog bića, ovde treba shvatiti kao život. Trojstvo otelotvoruje večni ritam rađanja ljubavi i ne prelazeći svoje granice ostaje u svome savršenstvu. Pitanje vere i pitanje odnosa s bogom postaju centralna pitanja; misticizam insistira na činjenici da je bog izvan granica do kojih dopiru naše moći a da je bez boga čovek ništa. Negativna teologija koja kod Tome beše samo elemenat njegove filozofske teologije, sada, kod Majstera Ekharta dobija centralno mesto. Po Ekhartovom shvatanju um i poimanje su osnova božijeg postojanja i ako u početku beše reč, to ima za posledicu da je biće prvo od svih stvorenih stvari. Ako je bog uzrok svekolikog bivstvovanja, on mora biti iznad bivstvovanja; to da *bog* jeste *nadbivstvovanje*, bilo je u to vreme opšte mesto neoplatonističke tradicije (Pseudo-Dionizije, Proklo). Stavom da je bog *intelligere* koje je fundamentalnije od *esse,* Ekhart se suprotstavljao Tomi.

Za mistike je karakteristično da teže jedinstvu sa bogom i Ekhart je tome blizak svojim stavom o postojanju boga u stvorenjima i njihovom prebivanju u bogu. Ekhart nije poricao božju transcendenciju ali je na veoma smeo način interpretirao odnos stvorenja prema bogu. Sve što je stvorio bog nastalo je iz ljubavi i radi ljubavi. Ono što je van boga, lišeno je smisla i stoga čovek treba da se vrati bogu i samo na taj način može se vratiti sebi i može naći sebe. Mi boga prihvatamo dušom, i mada je ona samo kap razuma, on je u njoj i klica i iskra; tako je moguće da se vrhunsko mističko sjedinjenje s bogom ostvaruje u najdubljoj povučenosti duše, u toj njenoj "iskri" (scintilla animae) gde

bog prisajedinjuje dušu sebi na skriven i neizreciv način. Zahvaljujući tome čovek dobija slobodan duh; čovek je slobodan kad se nizašta ne vezuje i sve prihvata u svetlu beskonačne božije ljubavi; pravednik poseduje boga u svojoj unutrašnjosti jer je bog u svemu i uvek - na putu, među ljudima, u crkvi. Imajući boga u duši čovek u svemu što radi ostavlja otiske božanskog pa je njegova delatnost zapravo božija delatnost. Da bi došao u jedinstvo s bogom čovek mora da se usavršava, da čini dobra dela, da nauči da bude slobodan, da je spreman da gleda u lice smrti, da se privikne na njen lik kako bi mogao otići iz sebe i stopiti se s bogom. Povratak bogu moguć je kad je duša slobodna i obnažena, kad nema u sebi ničeg materijalnog. Samo takva duša može stati pred lice boga.

Na Ekharta su delovali razni mislioci: pre svih Albert Veliki i Toma Akvinski, ali isto tako i Bonaventura, Avicena, Pseudo-Dionizije, Proklo, hrišćanski oci; on je bio duboko religiozan, zainteresovan za čovekov stav prema bogu i čovekovo iskustvo boga; nije bio sistematičan filozof i nije sistematično izlagao svoje ideje ili ideje drugih mislilaca. Dve godine nakon njegove smrti, 27. marta 1329. papa Jovan XXII osudio je 28 Ekhartovih teza od kojih je 17 proglasio jeretičkim; među njima beše teza o večnosti sveta, kao i teza o čovekovoj ništavnosti i njegovoj transformaciji u boga.

Ekhartove propovedi, a posebno njegovo učenje o iskri kao temelju duše uticalo je na **Johana Taulera** (1300-1361) iz Strazbura koji je takođe pripadao dominikanskom redu i studirao u Parizu i koji je više bio poznat kao propovednik nego kao teolog ili filozof. On je učio da slika boga prebiva u vrhu ili najvišem delu duše i povlačenjem u sebe, transcendiranjem slika i oblika, čovek pronalazi boga. Ako se čovekovo srce okrene ka ovoj osnovi duše, to znači da se okreće ka bogu i njegov um i njegova volja valjano

funkcionišu; ali, ako se njegovo srce okrene od osnove duše, od boga koji u njoj prebiva, njegove sposobnosti se okreću od boga.

Ako je u početku Tauler samo sledio kontemplativnu mistiku Majstera Ekharta, nakon upoznavanja s holandskim mističarima on počinje da zastupa *praktični misticizam* propovedajući kako se istinski misticizam sastoji u podražavanju siromačnog i smirenog Hristovog života. Tako dolazi do obrta u nemačkoj mistici koja sve više gubi teorijski a zadobija praktični karakter, što će i odrediti smer pokreta Reformacije.

Pokret praktičnog misticizma dobio je najveći zamah u Holandiji gde se teorijski uticaj nemačkih mističara susreo s praktično-etičkim principima francuskih mističara iz škole sv. Viktora i pod čijim uticajem se formirao rodonačelnik tog smera **Johan Rejsbruk** (1293-1381); dok je Majster Ekhart nastojao da glorifikuje blaženstvo do kog dolazi pri sjedinjenju duše s bogom, Rejsbruk je tražio put kojim bi to blaženstvo moglo da se dostigne. Taj put bio bi sledeći: čovek treba da umre zbog samog sebe, treba da se teorijski odrekne od sveg znanja i da otkrovenje traži u veri. Ali, pre svega, on mora da se praktično odrekne svih želja, da pokorno podnosi svoju sudbinu. U smernom predavanju sebe bogu i u religiozno moralnoj delatnosti moguće je spasenje od stradanja u svetu. Tako sa mističarima, hrišćanstvo postaje ono što je prvobitno i bilo: religija iskupljenja za grešne i siromašne.

Za Taulera, kao i Ekharta, karakteristično je nastojanje da se načini spoj sholastike i misticizma; kombinaciju praktičnog misticizma i spekulacije neki su istoričari videli kao nastavak Anselmovog programa *Credo, ut intelligam*. Međutim, u situaciji kad ove misli nastaju, u vreme raspada nekih feudalnih struktura, u vreme kad narasta konflikt među vladarima kao i između svetovne vlasti i

crkve u kojoj raste farisejstvo pa tomizam sve više postaje samo uspomena, stavovi Ekharta i njegovih učenika (Tauler, Henrih Suzo /1296-1366/, Jan Rejsbruk /1293-1381/) dobijaju revolucionarni smisao i bitno će uticati na Martina Lutera koji će neposredno pre isticanja svojih teza (na vratima katedrale u Nirnbergu) objaviti spis *Nemačka teologija* (1516), delo nepoznatog frankfurtskog dominikanca iz druge polovine XIV stoleća.

Vizantijski misticizam

Treba imati u vidu da misticizam nije bio sredinom XIV stoleća rasprostranjen samo na Zapadu; u isto vreme, u vreme zalaska vizantijske filozofije, misticizam srećemo u formi isihazma; isihasti su smatrali da je glavni sadržaj čovekovog života, njegov smisao – saznanje boga, koje se može dostići u ovom životu, ali s njegove druge strane, u beskrajnoj molitvi i ćutanju (od grčkog *isichia* – ćutanje); cilj im je bio da dospeju do viđenja božanskog svetla, umne svetlosne energije, koja isijava iz božijeg bića slično svetlu koje je isijavalo na Faranskoj gori u času božijeg preobraženja. Isihazam je postao vladajući pogled na svet i 1351. kao palamizam priznat za oficijelnu doktrinu vizantijske crkve. Rodonačelnik vizantijskog isihazma (mada su isihazam praktikovali još hrišćanski monasi-askete od IV doVII stoleća) bio je Grigorije Sinait s Atosa, a glavni predstavnik isihazma je njegov učenik, vizantijski bogoslov **Grigorije Palama** (1296-1359).

Oponent isihasta i Grigorija Palame bio je **Varlaam iz Kalabrije** (1290-1357), autor *Stoičke etike, Logike* i drugih spisa; on je tvrdio kako je Faransko svetlo, koje su navodno videli Hristovi učenici prilikom njegovog preobraženja, tvarna, stvarstvena svetlost, ili misaoni odraz koji je stvorio bog radi pouke svojim učenicima, da to svetlo nije energija ili

moć (dinamis) božija koja bi isticala iz samog božijeg bića i koja bi bila neodvojiva od njegove suštine/bivstva (ousia). Varlaam je to dokazivao time što je, po crkvenom učenju, postojanje božije nedostupno i da ga čovek ne može dostići čulima a ako bi se pokazalo da je Faranska svetlost ne bivsto već energija, to bi značilo da je bog deljiv, i da bogova ima mnogo, pa bi se u najbljem slučaju završilo u dvobožju. Čitav problem se ovde svodi na to: kako *različito* misliti kao istinski *jedno*. Uz to, Varlaam je isticao zahtev za bavljenje naukom i mišljenjem, jer ako je bog istina, za istinu je neophodan razum. Varlaam je polazio od toga da pojam *energija* podrazumeva ideju zavisnosti od nekog uzroka i ako su božije energije netvarne one se mogu poistovećivati sa Sinom i Duhom ("Sin i Duh su prirodni i bivstvene moći (dinameis) Boga i Oca" – pisao je Akindin); na taj način varlaamisti su se vraćali donikejskoj teologiji koja je Oca smatrala nedostupnim elementom Boga, naspram Sina i Duha – kao oruđa otkrovenja.

Ovde treba još jednom pojasniti ono što je već ranije a u vezi s orosom Nikejskog sabora bilo rečeno, tj. istaći da je donikejska patristika bila prožeta neoplatonističkim duhom. Neoplatoničari, Plotin, Jamblih, Porfirije, smatratili su da postoji posebno počelo koje usaglašava sve stvari dajući svetu srazmer i harmoniju. Bez tog načela, koje su oni određivali kao Jedno ne može u svetu biti ni lepote, ni života, ni ma čega; to Jedno je Bog. Neoplatoničari nisu to Jedno samo obogotvorili već su ga smatrali prvim u odnosu na sve drugo. Ono ne može biti nešto posebno (jer u tom slučaju ne obuhvata sve), ne može imati ni kvalitet ili kvantitet već je iznad svakog bivstvovanja i svakog suštastva; ono je savršeno, apsolutno, dobro, jedinstveno i nesaznatljivo. Jedno se nalazi u večnom mirovanju, no istovremeno ono stvara svet, ali ga stvara tako što ostaje jedinstveno, ništa ne gubeći i i ni u šta se ne pretvarajući.

Kao što svetlo ne može da ne svetli tako i Jedno ne može a da ne stvara; stvaranje je njegovo svojstvo. Prepunjujući se, Jedno stvara druge hipostaze sveta i taj proces, videli smo, Plotin je označavao izrazom *emanacija*. Iz Jednog nastaje Svetski um (svet ideja, pralikova stvari), iz ovog Svetska duša (posrednik između telesnog i netelesnog sveta).

O svemu tome je već bilo reči kad smo govorili o Plotinu. Ali šta je ovde važno? Važna je ideja hijerarhizacije sveta. Neoplatonistički kosmos je hijerarhizovan i subordiniran (Jedno – Um – Duša – telesni svet). Analogno tome, u donikejskoj patristici druga hipostaza (Sin božiji) bila je subordinirana Bogu-Ocu. Pritom se Bog-Otac posmatrao kao apsolut o kojem se može govoriti samo ono što on *nije*: Bog je neizmeran, nedelatan, netelesan, nemnoštven i da bi postojao nije mu ništa potrebno. Bog je monada, nešto apsolutno prvo i jedinstveno – henada, neponovljiva jednost i savršena nedeljiva jednostavnost. Do takvog boga moguće je doći samo nadrazumskom intuicijom što nije moguće svakom. Taj donikejski bog je transcendentan i do njega se može dospeti samo putem apofatičke teologije.

Postavlja se pitanje: kako izgraditi hrišćansku crkvu kao posrednika između Boga i čoveka i dati joj monopol na duhovno rukovođenje i odlučivanje o spasenju? Neoplatonistička subordinacija ne dozvoljava teologu da nastupa u ime Boga i u tom slučaju crkva nema pravo na sankcije[10] a teolog-hrišćanin je isključen iz reda stvaranja. *Prihvatanje nikejskog orosa je označavalo prelaz s principa*

[10] Pravo na sankcionisanje je pravo za koje su se od samih početaka najžešće borili verske zajednice. Ne treba zaboraviti da u okupiranoj Judeji Jevrejima uopšte nije bilo stalo do slobode u smislu političke nezavisnosti, već do slobode (kao prava) da smrću kažnjavaju neistomišljenike unutar svoje Jevrejske zajednice. Bunt protiv Rimljana svodio se na ovo poslednje. Jevrejima nije padalo na pamet da menjaju dobro razrađenu rimsku administraciju ili vlast.

subordinacije na princip koordinacije. Hipostaze Boga-Oca i Boga-Sina proglašene su za jednako izvorne supstancije i nesvodive jedna na drugu; Sin ne emanira iz Oca već su i Sin i Otac Bog u istom stepenu. Tako je Atanasije, videli smo, *glasanjem*, odneo pobedu nad "jereticima" (Arijem, Klimentom i Origenom). Za tako nešto u Bibliji osnova nije bilo i zato je bilo neophodno da se dekretom tri hipostaze sliju u jedno troliko suštastvo. Sama ideja božanskog trojstva zahtevala je logičko-filozofsku argumentaciju koja se mogla naći samo u grčkoj mudrosti i ona je realizovana u delu kapadokijskih Otaca i Boetija (traktat *Troica je jedan Bog, a ne tri boga*).

Ne treba gubiti iz vida da su kapadokijski Oci mislili da Sin i Duh takođe poseduju nesaopštivo bivstvo oca. Zato će Grigorije Palama dozvoliti da se Sin i Duh nazovu energijama Oca, no samo hipostasnim energijama, koje čine postojanje boga *ad extra* i pripadaju trima božanskim hipostazama.

Gore pomenuti Varlaamov racionalizam biće još jasniji ako se ima u vidu da je on po svom osnovnom obrazovanju bio matematičar (prvi je predložio da se u matematici slovima obeležavaju veličine), a svojim učenjem da se razumom može dosegnuti struktura stvari stekao je mnogo učenika i sledbenika, mada i mnogo žestokih protivnika koje je predvodio tesalonički arhiepiskop Grigorije Palama.

Isihasti su se borili s teološkim racionalizmom kakav je zastupao Varlaam; Svetlo Faransko[11], koje su videli učenici Hristovi i podvižnici, tvrdili su oni, nije ni samo suština/bivstvo (*ousia*) boga (jer energija je saopštiva čoveku, a bivstvo božije ne), ni tvarna supstanca (jer bi se u protivnom tvar obožila kroz sebe samu), već je *večna*

[11] Bog se javlja kao svetlost na gori Faranskoj (5 Moj. 33,2), ali i Pavlu na putu u Damask (Del. 9.3; 22.6; 26.13).

energija bivstva božijeg, koja se razlikuje od bivstva, ali je od njega neodeljiva. Energija ne uvodi, po mišljenju palamita, u božanstvo nikakvo razdvajanje ili cepanje, jer bivstvo ostaje samo po sebi nosioc energija. Prelazeći na stvari i osvešćujući ih energija ne postaje tvar, već ostaje neodeljiva od boga, tj. sam bog. Ime *bog* treba pripisivati ne samo bivstvu boga, već i njegovim energijama (odnosno svojstvima, kao što su Dobro, Premudrost, Veličina/Proviđenje). Svaka energija i sve energije su sam bog, mada sam bog nije njegova energija, ni posebna, ni sve zajedno.

Tako su isihasti dobili čitav niz antinomija među kojima je, pre svega, antinomija bivstva i energije, a zatim antinomija energije božije i tvari. Bivstvo je nerazdeljivo, nesaznatljivo, neraščlanjivo; energije su deljive, raščlanjive, saopštive. *Bivstvo kao takvo* je ne-energijsko, ne pojavljuje se i ne saopštava se, a *bivstvo kao dato* u svojim energijama jeste energijno, pojavljujuće, saopštljivo. Bivstvo božije je sam bog; energija bivstva je neodeljiva od bivstva, a iz tog sledi da je energija božija sam bog. Ali, s druge strane, Bog sam u sebi je odvojen od svojih energija /manifestacija/ što opet znači da bog nije njegova energija. Isto tako osvećivanje i preobražavanje tvari (molitveno uzdizanje, teurgijsko delovanje) moguće je samo stoga što postoji netvarna energija božija koja oformljuje i osmišljava tvarnu prirodu (jer u protivnom slučaju tvar se ne bi mogla uspinjati već bi ostajala za sebe i po sebi); osvećivanje (ozarivanje) i uzdizanje moguće je samo stoga što tvar, na svoj rizik, svojim snagama nastoji da se približi bogu (jer božija energija, saopštena čoveku, postaje svojstvo samog čoveka). Čovek je tvar a iz toga sledi da on po svojoj biti nije bog i ne može postati bog. Ali, čoveku je saopštiva božija energija koja je sam bog. Iz toga sledi da čovek jeste bog po pričešću i pomoću milosti, ali ne po suštini; čovek može i

treba da postane bog, tj. može se energijno poistovetiti s njim po smislu, a da se od boga razlikuje s obzirom na bivstvo, supstanciju, biće.

Ova razlika je krajnje interesantna. Postavlja se pitanje na kojim su to pozicijama Varlaam i Palama? Varlaam, kako se čini, došao je u Vizantiju kao aristotelovac, ali anatemisan je *zbog zastupanja platonističkih ideja i helenskih mitova.* Treba imati u vidu da je Varlaam izučavajući aristotelizam na Zapadu u latinskom prevodu, upoznao aristotelizam u neoplatonističkoj obradi a videli smo da bi se i neoplatonizam mogao zapravo tumačiti kao nekakav spoj platonizma i aristotelizma. Ali, ima tu još nečeg.

Čini se da je anatema za platonizam imala opravdanje i svoj poseban smisao, ako se ima u vidu da je platonizam uvek jedna intuicija tela, da on ne zna idealni svet u njegovoj čistoj idealnosti; platonizam zna samo za identitet idealnog i realnog čiji je rezultat ideja i stvar. Ali, to samo znači da je platonizam *monizam* čulnog i nadčulnog. Monističko shvatanje sveta je, istakli smo već, karakteristika i Aristotelove i uopšte, celokupne antičke filozofije. I jedno i drugo su samostalne kategorije a među njima je dijalektika. Kad je reč o odnosu boga i sveta, oni su u platonizmu potpuno razdvojeni, ali u supstancijalnom smislu oni su jedno i jedinstveno biće, oboženi kosmos, tvarno božanstvo. Bog je u platonizmu uvek apsolutno imanentan svetu i biću. Uspinjanje uz pomoć molitve uvek se zbiva unutar granica jednog i istog bića. Zato u paganskim religijama nema razlike između tajne o obreda. Tajna je uvek ova ili ona transsupstancija, misaoni preobražaj, a toga u paganstvu nema jer tu su sve supstancije već spašene i moguće je zapravo samo usavršavanje. Platonizam svakog čoveka vidi kao bogočoveka, jer je za njega svaki obred već tajna. U

hrišćanstvu se jedini, neponovljivi bog samo jednom i neponovljivo otelotvorio u čoveka supstancijalno a svi ostali ljudi otelotvoruju u sebi boga samo energijno, samo u imenu, idealno. U platonizmu su svi ljudi supstancijalno, hipostazirana otelotvorenja božanstva i tu nema nikakve suštinske/bivstvene razlike između čoveka i boga. U platonizmu bog ne može biti ličnost, on je broj, tj. bog je ono što je pre svega - jedno, a kako brojeva ima mnogo i bogova ima isto toliko. Zato bogovi platonizma nisu ličnosti, no mistički mitologizovani brojevi i ideje; konačno, u platonizmu se neće naći ništa o telesnim osećanjima i duševnom stanju čoveka koji se u molitvi uzdiže k bogu. Nigde nema fiziološkog korelata ekstaze i molitve.

Dok je hrišćanstvo detaljno razradilo najsloženiju fiziologiju molitve, platonizam, na hiljade stranica o ekstazi, ne govori o tome ništa. Kod otaca pravoslavnog Istoka tačno su određeni stadijumi molitve: ona počinje govorom, jezikom, spušta se u grlo i grudi, povezuje se s disanjem (tako je svako disanje vapaj/jauk), konačno, dospeva u srce, gde se u goreći plamen molitve prikuplja kako um tako i sva priroda čovekova, u tačku stapanja s bogom. Isihasti boga "shvataju" disanjem i srcem; oni "svode um" u grudi i srce; tu mističku fiziologiju su isihasti razradili detaljno.

Nasuprot tome, koncepcija po kojoj se biće shvata samo kao telo, ne može ništa reći o unutrašnjem životu; platonizam nije fiziološki već je telesan, dok je mističko pravoslavlje srčano (u bukvalnom značenju reči), odnosno, ličnostno. Zato u platonizmu nema pokajanja, jer nema ni spasenja, pošto su svi u svakom slučaju spaseni; ako neko i nije potpuno spasen, i treba da prođe neki zagrobni period vremena da bi se oslobodio okova, tu je na delu zakon Adrastije i tu ništa ne može pomoći. Iz svega rečenog može se zaključiti da platonistička mistika ne pravi razliku

između čoveka i bogočoveka, između obreda i tajne, isihastičkog disanja i srca i tela, između unutrašnjeg umnog i duhovnog života kao rezultata duge borbe i normalnog prirodnog stanja duševnih i duhovnih moći.

Ostajanje na tlu platonizma (ili aristotelovskog platonizma kakav je u XIII i XIV stoleću bio na Zapadu, ne bi po mišljenju palamita bila samo jeres već prelazak u jednu posve novu religiju; a Varlaam i Akindin su nastojali upravo suprotno pravoslavlju: sintezi pravoslavlja i platonizma/aristotelizma. Ali, pravoslavlje uči o transcendentnosti boga i njegovoj nesvodljivosti na tvarno biće dok platonizam ne razlikuje biće boga i biće tvari. Tako se kod Varlaama i desilo da je bog ostao sam po sebi, apsolutno nesaznatljiv dok su se energije, budući saznatljive i deljive, morale odvojiti od boga i smatrati tvarnim. Time je doduše sačuvana transcendentnost boga, tj. njegova netvarnost i platonsko nerazlikovanje tvarnog i ne-tvarnog u mističkom iskustvu. Zato su varlaamovci kritikovali isihaste, njihov misticizam, njihovo strogo razlikovanje čoveka i bogočoveka, obreda i tajne, s njenom mističkom tehnikom samoispitivanja...

Dakle, drugim rečima, razlika je u sledećem: (a) za Palamu i njegove sledbenike neizrecivo božansko bivstvo javlja se kao *apsolutno* samostalno biće koje se manifestuje u svetlosnim energijama (reč, dobro, imena); Bog je beskrajni bezdan koji se simbolički manifestuje u svojim energijama i imenima; (b) za Varlaama i njegove sledbenike, tj. za renesansni Zapad, *principijelno* je samostalno bivstvo božije, a *faktički* je samostalna samo tvar i manifestacija, energija, a ime božije više nije sam bog već tvar, i bog, ostajući nepojavan, pretvara se u apstraktni pojam pa tu više i nemamo nikavog boga već bezbožnu tvar. Volter je potom i mogao da kaže: "kad ne bi bilo boga trebalo bi ga izmisliti", a Bakunjin: "ako bi bog postojao, trebalo bi ga uništiti".

Varlaamovci su zapravo prvi ljudi nove epohe, prvi ljudi renesanse. Sasvim je razumljivo to što je Varlaam zaslužan za rasprostranjivanje grčkog jezika i grčke književnosti u Italiji, što je prevodio grčke autore na latinski a latinske na grčki jezik i što je baš on bio učitelj Petrarke i Bokača sa kojima počinje pokret humanizma u XIV stoleću.

Dakle, upravo renesansa, a potom i protestantizam (svako na svoj način) nastoje da spoje hrišćanstvo i paganstvo; ali, to ima za posledicu da renesansa pada u dualizam i agnosticizam u kome se našao i Varlaam[12], u naturalizam i racionalizam u kojima će se naći njegovi učenici; anatemišući Varlaama i Akindina pravoslavna crkva je 1351. na Saboru u Konstantinopolju anatemisala i nadolazeću renesansu, koja će odrediti dalje postojanje sveg zapadnog sveta, jer odricanjem od principa renesanse, čovek prestaje biti zapadnjakom.

Pozna sholastika

Dok su se u Parizu više izučavale umetnosti i gramatika, retorika i dijalektika, u Oksfordu je prednost davana izučavanju kvadrivijuma (aritmetika, geometrija, muzika i astronomija); dok se u Parizu odvijao sukob avgustinovske i aristotelovske linije (u čijoj je pozadini bio

[12] Varlaamski dualizam u slučaju jačanja racionalizma, postaje *kartezijanstvo* i *okazionalizam,* pri jačanju subjektivizma (koji ne može da ne jača, jer, bog je nesaznatljiva stvar po sebi a ono što se da saznati, stvara subjekt) dobija se *kantijanstvo,* a u slučaju slabljenja osećaja za transcendentno (što se opet nužno dešava jer je bog od samog početka proglašen nesaznatljivim) imamo *pozitivizam*... u slučaju da je Faransko svetlo neodeljivo od bivstva božijeg i time je i samo Bog (mada Bog sâm nije svetlost), pravoslavlje opstaje; ako je Svetlo odeljivo od Boga i i njegovog bivstva i time je tvarno, tada počinju apokaliptički grčevi renesansnog Zapada (opširnije: A.F. Losev: *Odlomci antičkog simbolizma i platonizma.* - M., str. 894-904).

Platon i neoplatonizam), u Oksfordu se teži izgradnji metafizike sveta i svetlosti (Groseteste, pored ostalog, piše komentare i Aristotelove *Fizike*) i nije slučajno što baš tu nailazimo na prve klice empirijske filozofije prirode; ne treba misliti da je reč o strogom eksperimentalnom pristupu, kakav u naukama imamo danas, a još manje zaboraviti da srednji vek još uveliko traje; konačno, reč je o manjem broju eksperimenata koji su povezani s antičkim viđenjem sveta prelomljenim kroz prizmu arapske kulture. Već je Albert Veliki isticao kako iskustvo daje snagu argumentima dok je **Robert Groseteste** (1170-1253) postao poznat radovima iz oblasti fizike. U Grosetesteovoj metafizici svetlosti naći će se sintetizovana sva tadašnja empirijska znanja o ogledalima i linijama; isto tako, naći ćemo i jasnu formulaciju na kojoj se može utemeljiti i galilejevska metafizika: "Izučavanje linija, uglova i figura je posebno korisno, jer bez njih ništa ne možemo razumeti u prirodnoj filozofiji. Oni imaju apsolutni smisao u celom univerzumu i svim njegovim delovima".

Ako je Groseteste bio inicijator srednjovekovnog naturalizma u Oksfordu, njegov učenik **Rodžer Bekon** (oko 1212 – posle 1292) po mišljenju mnogih je jedan od najinteresantnijih mislilaca srednjega veka; on je zanimljiv ne samo zbog svoje privrženosti Aristotelu koga je smatrao najsavršenijim od svih ljudi, već i po velikom interesu za eksperimentalne nauke i primenu nauke u matematici; ističući kako je nauka kći čitavog čovečanstva, pa svako pokolenje dolazi pre svega da bi ispravilo greške prethodnog, Bekon je, kao iskreni vernik nastojao da i eksperimentalno dokaže postojanje boga, ali crkva za to nije imala razumevanja; njegova naučna interesovanja bila su udružena sa živim interesovanjem za pravu filozofiju ali istovremeno i za tipično franjevački misticizam. Kod njega nalazimo spoj tradicionalnih elemenata sa naučnim

stanovištem, što je za to vreme retkost; on je bio impulsivan, netolerantan i fanatičan, ubeđen u istinitost i vrednost vlastitog stanovišta kao i mračnjaštvo većine drugih mislilaca.

Bekon je studirao u Oksfordu kod Adama de Marša i Roberta Grosetestea; ovom poslednjem se posebno divio i potom je bilo teško razaznati razlike u mišljenju obojice. Iz Oksforda Bekon je otišao u Pariz gde je predavao nekoliko godina. Pariske profesore je malo poštovao a isto se može reći i za njih kad je on bio u pitanju. Za *Summu* Aleksandra od Halea kaže da je teža od konja i pri tom negira njenu autentičnost; teolozima prebacije nepoznavanje prirodnih nauka, njihovo nesnalaženje u filozofiji. Kada je reč o Aristotelu Bekon ga je poštovao ali se užasavao nad lošim prevodima koje bi kako on kaže, spalio, da je to bilo u njegovoj moći.

Oko 1250. Bekon je stupio u franjevački red i predavao u Oksfordu do 1257. kad je bio prinuđen da prekine s predavanjima; dozvoljeno mu je bilo da piše ali ne i da predaje. Papa Klement IV bio mu je prijatelj i zatražio ja od Bekona da mu pošalje svoja dela; ali, papa je ubrzo umro a naredne godine Bekon je pao u nevolje braneći svoje ideje o astrologiji i kritikujući Etjena Tempijea; optužen za novotarije, Bekon je izveden pred sud i osuđen 1278. godine na zatvor gde je i ostao narednih četrnaest godina, do pred svoju smrt.

Bekonovo glavno delo je *Opus Maius* (Veće delo) koje je možda i bilo dovršeno i poslato papi. Bekon je smatrao da treba učiti iz prirode a ne iz knjiga pa je zato i nazivan *doctor mirabilis;* međutim, on se nije bavio prirodnim naukama radi njih samih; smatrao je da će mu one pomoći da dublje pronikne u *Sveto pismo* i probleme teologije, jer i za njega filozofija je bila samo deo teologije. Iako je smatrao da je sva božanska mudrost sadržana u *Svetom pismu*, u

svojim istraživanjima se služi induktivnom metodom i eksperimentom a i sam vrši mnoge eksperimente (proučava pomračenje sunca, meseca...) da bi proverio autoritete. Iz dotadašnjih knjiga odbacuje mnoge tvrdnje koje se nisu mogle održati s obzirom na izvedene eksperimente (na eksperimente je potrošio i svu svoju imovinu); svojim savremenicima je bio neshvatljiv i mističan jer su alhemija i astrologija bile važna oblast njegovih istraživanja.

Kao prvi zahtev za izučavanje teologije Bekon je postavio zahtev za studiranjem grčkog, hebrejskog, haldejskog i arapskog jezika. On se tim jezicima marljivo bavio a napisao je i gramatiku grčkog jezika. U proučavanju prirode isticao je važnost geometrije; neka rešenja preuzeo je od svog učitelja R. Grosetestea. Kad je o izučavanju *Svetoga pisma* reč, Bekon je smatrao da ono ima dva smisla: literarni i mistični; literarnim smislom *Svetog pisma* bavi se filozofija a mističnim teologija. *Sveto pismo* može biti izvor filozofije jer je ono, po mišljenju ovog filozofa, transkripcija velike knjige božjeg stvaranja iz koje čovek može saznati sve istine o svim stvarima, pa je filozofija samo deo božje objave u strogom značenju te reči.

U prvom delu svog spisa *Opus Maius* Bekon navodi četiri razloga za ljudsko neznanje i neuspehe da se postigne istina: podložnost bezvrednom autoritetu, uticaj običaja, predrasude svetine i prikazivanje tobožnje mudrosti da bi se prikrilo vlastito neznanje. Prva tri izvora neznanja priznaju i drugi (Aristotel, Seneka, Averoes), ali četvrti je najopasniji jer omogućuje da čovek skrije vlastito neznanje i da smatra istinsku mudrost rezultatom vere u nepouzdane autoritete, običaje ili predrasude svetine.

U drugom delu ovog spisa Bekon ističe važnost teologije jer sva je istina sadržana u *Svetom pismu*. Ali za razjašnjenje *Svetog pisma* potrebna je pomoć kanonskih knjiga i filozofije. Filozofija i upotreba uma ne mogu da se

osuđuju, jer je um od boga. Bog je aktivan um i on prosvetljava pojedinačni ljudski duh, podudarajući se s njim u njegovoj aktivnosti. Svrha filozofije je da vodi čoveka ka saznanju boga i da služi bogu; filozofija se kruniše filozofijom morala. Spekulativne i moralne nauke pagana ne behu savršene i svoje dovršenje mogu naći jedino u hrišćanskoj teologiji i hrišćanskoj etici. Pagansku filozofiju treba koristiti na razumski način, bez neznalačkog odbacivanja i osude, ali i bez ropske privrženosti bilo kome posebnom misliocu. Naš posao je, kaže Bekon, da nastavimo i usavršimo dela naših prethodnika koja možda i nemaju veze sa teologijom ali svaka istina, ma koje vrste bila, vodi u krajnjoj instanci, prema bogu.

U trećem delu Bekon ističe praktičan značaj koji ima naučno izučavanje jezika; bez stvarnog poznavanja hebrejskog ili grčkog jezika *Sveto pismo* se ne može pravilno interpretirati i prevesti, niti se rukopisi, ako su pogrešni, mogu ispraviti. Nakon toga, u četvrtom delu svog spisa, Bekon ističe da je matematika "kapija i ključ" svih drugih nauka; matematiku su, kaže Bekon, izučavali još patrijarsi i ona je dospela do Grka preko Haldejaca i Egipćana; tek među Latinima ona je bila zapuštena. Matematika je ipak kao prva nauka, urođena, jer saznaje se lakše i neposrednije i manje zavisi od drugih nauka te se može reći da prethodi drugim naukama. Logika i gramatika zavise u izvesnoj meri od matematike, a očigledno je da bez matematike ne može biti nikakvog napretka u astronomiji; matematika je korisna čak i za teologiju. U ovom delu Bekon govori o svetlosti i njenom širenju, odbijanju i prelamanju, o plimi oseci i sfernom obliku Zemlje, o jedinstvu univerzuma, o astrologiji i geografiji.

U narednom poglavlju Bekon piše o strukturi oka i osnovnim zakonima viđenja, a u šestom delu razmatra eksperimentalnu nauku; rasuđivanje može dovesti um do

ispravnog zaključka, ali tek potvrda iskustva otkriva svaku sumnju; mnoga su verovanja opovrgnuta iskustvom, ali, postoje dve vrste iskustva. U jednoj vrsti iskustva koristimo naša telesna čula, potpomognuta instrumentima i svedočanstvom pouzdanih svedoka (i time se može produžiti život /unapređenjem medicine/ ili prevođenjem neplemenitih metala u zlato), dok druga vrsta iskustva jeste iskustvo o duhovnim stvarima i za njega je potrebna milost; ona napreduje kroz različite stupnjeve mističkih stanja ekstaze.

U poslednjem delu svog glavnog spisa Bekon obrađuje filozofiju morala koja je na višem nivou od filologije, matematike i eksperimentalne nauke. Pomenute nauke su povezane sa raznim delatnostima dok je filozofija morala povezana sa delatnošću kojom postajemo dobri ili zli i ona uči čoveka kako da se odnosi prema bogu, prema bližnjima i prema sebi samom. Ona je usko povezana sa teologijom i učestvoje u uzvišenosti ove poslednje. U zaključnom delu ovog spisa Bekon razmatra razloge za prihvatanje hrišćanske vere. Otkrovenje je nužno i hrišćanin prihvata veru na osnovu autoriteta; ali baveći se nehrišćanima, mi se ne možemo prosto pozivati na autoritet, nego moramo pribeći umu. Tako, filozofija može da dokaže egzistenciju boga, njegovo jedinstvo i beskrajnost, dok se verodostojnost *Svetih spisa* zasniva na njihovoj mudrosti, svedočanstvu čuda, njihovoj nepokolebljivosti pred progonima, na monolitnosti njihove vere, i njihovoj pobedi.

Rodžer Bekon često u Aristotelovoj filozofiji nalazi elemente hrišćanskog otkrovenja, kojih kod Aristotela zapravo nema; ali širina njegovih interesovanja i energičnost u isticanju eksperimentalne nauke uopšte, insistiranje na razvitku astronomije uz pomoć matematike te insistiranje na praktičnoj primeni nauke, sve to čini ga glasnikom budućnosti.

Danas je krajnje sporno da li **Johana Dunsa Skota** (1266-1308), rođenog u selu Duns u Škotskoj, koji je studirao u Parizu a potom predavao u Kembridžu gde je komentarisao *Sentencije,* treba tumačiti kao nastavljača franjevačke tradicije (mada je nesporno da je dosta prihvatio od Aristotela i ne-franjevaca), ili ga treba smatrati za mislioca koji pripada aristotelovskoj tradiciji Tome, mislioca koji je korigovao ovog poslednjeg u duhu onog što on sam smatra istinom; Duns Skot je imao prilično nemiran život i promenio je niz univerziteta i država te mu nadgrobni natpis u crkvi Svetoga Franje u Kelnu glasi: "Škotska me je rodila. Engleska prihvatila. Galija obučila. Keln me hrani". U mladosti je komentarisao Aristotela i Porfirija, u zrelim godinama Petra Lombarđanina.

Možda on odista obnavlja Avgustina, ali možda bismo mogli Dunsa Skota razumeti kao nezavisnog mislioca koji, kao i svi filozofi, zavisi od svojih prethodnika. Budući da je bio franjevački doktor, Duns Skot je u svakom slučaju pripadnik franjevačke tradicije, premda se često odvajao od nje. Nasuprot Bonaventuri on nije video nikakve protivrečnosti u ideji o stvaranju u večnosti, premda o tome govori sa više oklevanja no Toma, što znači da je uticaj aristotelizma na Skota bio veći no na Bonaventuru. Posebno je karakterističan uticaj Avicene: Skot tvrdi da je predmet metafizike bivstvujuće kao bivstvujuće, što pokazuje uticaj islamskog filozofa čije se ime često javlja u Skotovim spisima. Iako Skot znatno više duguje Aristotelu i njegovim komentatorima no što je slučaj sa Bonaventurom, i mada se često poziva na Aristotela, on nije samo slepi "sledbenik" Stagiranina, već ga često i kritikuje. Smatra da je zamisao o bogu kao prvom pokretaču nedovoljna jer ne prelazi granice fizičkog sveta i ne doseže do onog transcendentnog, do beskonačnog bića od kojeg suštinski zavise sva konačna bića.

Duns Skot je delio tomističko mišljenje da ne treba doći do izmirenja filozofije i teologije, već do razgraničenja; filozofija ima svoj predmet i svoju metodologiju koje teologija ne može da asimiluje; sporovi i međusobne optužbe su posledica neodređenosti granica između filozofije i teologije i zato on određivanje granica vidi kao svoj primarni zadatak.

Glavni cilj filozofije je po Skotu dostizanje bivstvujućeg kao takvog; ali ljudski razum zna o bivstvujućem samo ono što može da apstrahuje iz čulnih datosti; njemu je nedostupno neposredno sagledanje bivstvujućeg kakvo je ono samo po sebi, bez dodatnih određenja; on saznaje samo određeno bivstvujuće prisutno u konačnim stvarima tj. u spoju s njihovim bitnim i akcidentalnim svojstvima. Zato filozofija počinje od apstraktnog pojma bivstvujućeg, odnosno bića /liči li ovo na Hegela?/ i ishodeći iz njega dokazuje postojanje boga kao beskonačnog bića.

Dok je, dakle, filozofija zauzeta problemom bivstvujućeg (ens), teologija se bavi pitanjem vere. Naspram teologije koja ide putem ubeđenja, filozofija je dokazno-demonstrativni proces, ona je po svojoj biti spekulativna, i dok je teologija tendenciozna i praktična, filozofija traži znanje radi samog znanja. Da bi se i u jednoj i u drugoj oblasti izbegle dvosmislice, Duns Skot predlaže da se i jedna i druga podvrgnu kritičkoj analizi sve dok se ne dobiju jasni pojmovi i na njima izgradi nov i čvrst temelj filozofskog diskursa.

Za istoriju filozofije Duns Skot je značajan i kao pisac logičkih spisa i komentara za Aristotela i Porfirija. U shvatanju univerzalija on je realist; kao i Toma, on smatra da opšte postoji na tri načina: *ante rem* /u bogu/, *in re* /u stvarima/ i *post rem* /u našem mišljenju/. Opšte (quiddidas) ispoljava se u pojedinačnom preko njegove individualnosti i svojstvenosti (haecceitas); to nije menjanje već afirmisanje

pojedinačnog, koje svojim postojanjem ulazi u celinu (vrsta, rod) ali u sebi pokazuje i razliku svojom posebnošću, tj. individualnošću kroz koju je baš to što jeste. To znači da po shvatanju Skota, realno postoje samo individue: forme i suštine takođe postoje, ali ne realno već kao objekti božanskog intelekta. Te suštine su bit prirode i one same po sebi nisu ni opšte ni pojedinačne ali prethode postojanju i opšteg i posebnog.

Svoje poglede Skot je obrazlagao mnogim tezama i antitezama u kojima je objašnjavao i najmanje pojedinosti; takvom metodom i preciznim istraživanjem pokazao je veliku oštroumnost i originalnost, i u tome ga u srednjem veku niko nije nadmašio te je i dobio počasni naziv *doctor subtilis*. Na taj način on je pomogao oživljavanju kritičkog pokreta u XIII stoleću.

Kako su kasniji istoričari primetili, Skotova flozofija je podjednako povezana sa onim što joj je prethodilo ali i sa onim što joj je sledilo; kao konstruktivan i pozitivan sistem, njegovo delo pripada XIII stoleću i stoji uz dela Tome i Bonaventure; ali svojim kritičkim aspektom njegovo delo pripada narednom stoleću. Njegova filozofija je vrhunac dijalektičke veštine i brižljivog i strpljivog razmišljanja, delo čoveka koji je bio prožet tradicijom ali koji je pri tom bio i originalni mislilac, delo čoveka koji pripada dogmatičkom razdoblju ali i vremenu koje dolazi. Skotova filozofija je most koji povezuje dva stoleća i dva mislioca, Tomu i Okama, mada sam Okam u Skotu nije video srodnika.

O zrelosti srednjevekovne filozofije može se govoriti na kraju XIII stoleća; ona svoj vrhunac ima u delima Tome i Bonaventure koji na najbolji način sabiraju svu prethodnu filozofiju, kako aristotelovske tako i neoplatonske tradicije; razume se, do toga je moglo doći tek kad se Zapad, konačno, upoznao sa grčkom filozofijom i kad je konačno došlo do

kakve-takve sinteze razuma i vere, filozofije i teologije. Reč je tu o *sintezama* a ne *sintezi* jer se misao tog vremena ne može okarakterisati svođenjem na samo jedan sistem.

Trinaesti vek bio je vek konstruktivnih mislilaca, spekulativnih teologa i filozofa, koji su se međusobno znatno razlikovali i zbog toga kritikovali, ali koji su se slagali u prihvatanju fundamentalnih metafizičkih principa i moći razuma da transcendira fenomene i dostigne metafizičku istinu. Ako je Duns Skot kritikovao neke Tomine stavove, on nije kritikovao i temelje tomizma; s druge strane, Toma je mislio da se mora imati veće poverenje u moć ljudskog razuma nego što je to imao Bonaventura, ali nijedan od njih dvojice nije sumnjao u mogućnost postizanja izvesnog znanja o metafenomenima. Iako su mislioci kao Bonaventura, Henrih od Gana ili Duns Skot međusobno bili veoma različiti, svi su oni bili okupljeni oko iste ideje a s namerom da stvore sintezu i harmoniju između filozofije i teologije.

Otkriće kompletnih dela Aristotela istoričar filozofije F. Koplston ističe kao najznačajniji filozofski događaj u srednjovekovnoj filozofiji; tada se zapadna Evropa suočila sa nečim što nije dugovalo ništa ni jevrejskom ni hrišćanskom otkrovenju. Mislioci su bili prinuđeni da zauzmu nekakav stav prema Aristotelu jer nisu mogli da ga ignorišu. Stanovište Tome može se odrediti kao kritičko prihvatanje: on je pokušao da pomiri aristotelizam i hrišćanstvo ne samo zato da bi sprečio uticaj paganskog mislioca, ili da bi ga učinio neškodljivim, koristeći ga u apologetske svrhe nego i zato što je iskreno verovao da je Aristotelova filozofija uglavnom istinita.

Međutim, prihvatanje stava prema aristotelizmu, u XIII stoleću je automatski podrazumevalo i prihvatanje stava prema filozofiji; aristotelizam je u to vreme značio samu filozofiju; razlika filozofije i teologije i postojala je ranije, ali

tek su sada, sa pojavom aristotelizma postali vidni istinska moć i doseg filozofije. Filozofija se pokazivala kao nešto što je ne samo teorijski nego i istorijski nezavisno od teologije. U takvoj situaciji stav prema aristotelizmu nije značio stav prema Aristotelu, nego stav prema filozofiji kao autonomnoj disciplini.

Integralni aristotelovci (averoesti) tvrdili su da oni samo izveštavaju o Aristotelovim uverenjima i da se tako ponašaju samo kao istoričari; teolozi su to videli kao puki izgovor; ako su aristotelovci (averoesti) sa univerziteta umetnosti bili samo interpretatori i prenosili Aristotelovo učenje (bez upućivanja na njegovu istinitost ili lažnost), produktivni i kreativni mislioci bili su filozofi sa univerziteta teologije koji su se osećali obaveznim da kritički ispituju aristotelizam i da ga iznova kritički promišljaju u slučaju da njegov najveći deo prihvataju.

Pozicija integralnih aristotelovaca je radikalno razdvajanje filozofije i teologije; oni izjednačuju filozofiju sa istorijom, sa prenošenjem mišljenja ranih filozofa; u tom smislu filozofija je nezavisna od teologije jer teologija ne može uticati na činjenicu da su neki mislioci zastupali određene stavove. S druge strane, ako se filozof bavi samo prirodnim tokom događaja, on može da zaključuje u suprotnosti s teološkom doktrinom, pošto u tom slučaju samo tvrdi šta bi bilo da je prirodni tok događaja prevladao. Najočevidnije karakteristike integralnog aristotelizma (ili averoizma) ogledale su se u ropskom prihvatanju Aristotela, ali u tom integralnom aristotelizmu bilo je prisutno i oštro razdvajanje filozofije od teologije, kao i potpuna nezavisnost filozofije. Pojava Aristotelovog sistema omogućila je da se obrati pažnja na pitanje sinteze ili razdvajanja, posebno što je taj sistem izneo na videlo šta treba sintetisati a šta ne.

Toma je priznavao razliku između filozofije i teologije, kako u pogledu predmeta, tako u i pogledu metoda. Iako

nam teologija kaže da svet nije nastao u večnosti već da ima početak, nijedan filozof to nije na odgovarajući način dokazao; drugim rečima, filozofija nije uspela da odgovori na pitanje da li je svet stvoren u večnosti ili ne, iako otkrovenje daje odgovor na to pitanje. To je primer stvarne razlike između filozofije i teologije. Istovremeno, on je smatrao da ne može doći do nekog zaključka koji se ne bi mogao uklopiti u hrišćansku teologiju (ako bi se tako nešto i desilo, to bi samo značilo da negde postoji greška u njegovim argumentima). To znači da se teologija ponaša kao spoljašnja norma, ili kao putokaz koji upozorava filozofa da se možda našao u slepoj ulici. Međutim, filozof ne može da umesto premisa saznatih filozofskim razumom postavi datosti otkrovenja; isto tako, on ne sme ni da upotrebi dogmu u svojim argumentima, i to samo zato što je *filozofija suštinski autonomna.*

Ako je XIII stoleće bilo period kreativnih i originalnih mislilaca, naredno stoleće se može nazvati periodom škola; dominikanci su nastojali da slede učenje Tome, a skotisti učenje Dunsa Skota koji u XIV stoleću nije bio zvanični učitelj franjevaca, kao što je Toma bio učitelj dominikanaca; pored toga bilo je i isposnika sv. Avgustina koji su sledili učenje Egidija Rimskog. Konačno, Henrih od Gana je takođe imao pristalica, ali nije osnovao školu.

Sve te grupe koje su živele od misli iz prethodnog stoleća predstavljale su *via antiqua.* Počeo se formirati i novi način mišljenja, novi put koji je otvorio Viljem Okam; mislioci koji su njega sledili i bili na tom novom putu – *via moderna* – suprotstavljali su se realizmu ranijih škola i postali poznati kao *nominalisti.* Ovaj naziv i nije najadekvatniji jer Viljem Okam nije poricao da u nekom smislu i postoje univerzalni pojmovi; ali reč je ušla u opštu upotrebu; logičari koji behu predstavnici novog pokreta pridavali su veliku pažnju statusu i funkciji logičkih

termina; kritikovali su realizam ranijih filozofa, posebno realizam Dunsa Skota, ali bilo bi preterano tvrditi da se njihov antirealizam sastoji u tome da su univerzalnost pripisivali samo imenima, rečima.

U XIV stoleću se primećuje još jedna promena: metafizika ustupa mesto logici; pitanja nekad razmatrana kao metafizička, sad se razmatraju kao logička: kada Viljem Okam razmatra pitanje univerzalija, on ga vidi kao logičko a ne kao ontološko pitanje; Okam je verovao da sledi Aristotela pa je iz tog uverenja kritikovao Dunsa Skota i Tomu Akvinskog. Činjenica je da već tada oksfordski logičari smatraju da se mogu kritikovati metafizički argumenti u ime logike; to je činio i Okam podrivajući prirodnu teologiju, metafiziku i psihologiju svojih prethodnika.

Kritika prethodnih metafizičkih sistema predstavljala je pukotinu u sintezi teologije i filozofije; ali, ako je i Toma smatrao da se filozofski argumenti za egzistenciju boga razlikuju od teoloških, on je bio uveren da se mogu dati valjani metafizički argumenti za božiju egzistenciju.

Viljem Okam (1290/1300-1349) je pristupio franjevačkom redu i studirao u Oksfordu; učestvovao je u polemikama koje su se vodile oko pitanja odnosa svetovnih i crkvenih vlasti; u svojim spisima protiv pape dokazivao je da ovaj nema pravo na apsolutnu moć (jer nije nepogrešiv) i da se protiv njega treba boriti kad ne radi dobro jer iznad njega stoji autoritet *Svetog pisma*. Ovo poslednje pokazuje da on nije izašao iz okvira teologije: on se borio protiv papskog apsolutizma ali je priznavao da je papska moć delimično i božanskog porekla. Okam je sa još nekoliko franjevaca ekskomuniciran iz crkve, ali je do pred kraj života uživao zaštitu cara Ludviga Bavarskog, živeći u Minhenu. Napisao je mnoštvo knjiga i komentara iz oblasti fizike i logike i, razume se, teologije. U prvom delu svog

života, boraveći u Oksfordu, Okam je logičar i akademski filozof, potom, boraveći u Minhenu, politički je i crkveni polemičar i bilo bi pogrešno govoriti o dva Okama: ako i postoji razlika u tonu između njegovih filozofskih i polemičkih spisa razlog tome treba tražiti u različitosti oblasti u kojima se kretao a ne u protivrečnosti njegovog karaktera; pritom ne treba gubiti iz vida da se Okam sve vreme držao jasnih uverenja i principa, koje je bio spreman da primeni hrabro, sistematično i logično. Okam je samostalno promišljao probleme i svoja rešenja razvijao temeljno i sistematski, te se za njega s punim pravom može reći da je originalni mislilac; bilo je istraživača koji su smatrali da je on samo puki aristotelovac jer se koristio aristotelovskom logikom i teorijom saznanja u borbi protiv Skotovog realizma i čak smatrao kako je čitav skotizam samo izokrenut aristotelizam, ali istovremno, on je nastojao da poboljša Aristotelovo učenje.

Okam je temeljno poznavao dela velikih sholastičara i Aristotela. Negiranjem univerzalija došao je u sukob s predstavnicima crkve i njegovo učenje je na Pariskom univerzitetu bilo zabranjeno 1339, da bi tek skoro stoleće i po kasnije (1481) nominalizam postao predmet slobodne nastave na univerzitetu. Okam poriče osnovnu pretpostavku sholastičke filozofije – shvatanje o racionalnosti sveta shvaćenog kao harmonije reči i bića; on je čvrsto verovao u primat intuicije, tj. u primat intuitivnog znanja pojedinačne stvari: svako realno znanje zasniva se isključivo na intuitivnom saznanju pojedinačnih postojećih stvari. Okam smatra da postoji samo pojedinačna stvar koja kao takva postoji po prirodi, a nije proizvod nečeg opšteg, tj. pojma. Pojmovi su fikcije i ne postoje realno, nego su zamisli, koje subjekt sam proizvodi. Negirajući realno postojanje pojmova, on se udaljio od njihovog pravog značenja, jer ih nije shvatao kao adekvatan misaoni izraz o

predmetu. Ukidanjem sadržajne strane pojma ostao je kod pojma kao znaka (terminus, signum) o nekom predmetu, što predstavlja područje subjektivnog mnenja, ali ne i objektivnog predmeta te postojeće, osim u slučaju potrebe, ne treba umnožavati. Njegovo stanovište bi bilo pravilnije odrediti kao *terminizam* no *nominalizam*.

Okama je posebno interesovalo učenje o božanskoj svemoći i slobodi; smatrao je da to učenje ne može opstati ako se ne ukloni *metafizika suština* koja je u hrišćansku filozofiju dospela iz grčkih izvora. U filozofiji Avgustina, kao i kasnije kod Tome i Bonaventure teorija suština, odnosno božanskih ideja imala je važnu ulogu. Istina, kod Platona ideje behu uzori na koje se demiurg ugleda kad stvara svet, dok su kod neoplatoničara ideje smeštene u božanski um. To shvatanje stvaralo je teškoće hrišćanskim misliocima kad su nastojali da objasne božije slobodno stvaranje sveta. Stvaranje kao božanski slobodni i umni čin pretpostavlja da u bogu postoji umski izvor ili model stvaranja; Toma je dokazivao da ideje nisu realno različite od božanske suštine, da su ontološki identične s božijom suštinom jer su božanska suština koju bog saznaje kao onu koja se može spolja oponašati od strane drugih stvorenja. Sa teorijom opštih ideja ide i prihvatanje nekog oblika realizma u objašnjenju naših vlastitih ideja. Okam je kritikovao metafiziku suština ističući da ta teorija podrazumeva ograničavanje božanske slobode i svemoći, da povlači za sobom da se bog rukovodio i ograničio u svom stvaralačkom činu večnim idejama ili suštinama. Po njegovom mišljenju, postoji bog, slobodan i svemoćan i postoje stvorenja, slučajna i zavisna.

Napadajući sve forme realizma, naročito onu koja se sreće kod Dunsa Skota, Okam je primenio terminističku logiku; "moderna logika", odnosno *logika termina*, jeste posebna oblast istraživanja u XIV stoleću. Funkcija termina

jeste u odnosu znaka i označene stvari. Termini su tradicionalno već bili razlikovani jedni od drugih: neki termini se odnose neposredno na stvarnost i imaju značenje čak i kad stoje sami za sebe, i takvi termini se nazivaju *kategorematičkim* (drvo, kuća); drugi termini dobijaju značenje samo kad stoje u relaciji s prethodnima i nazivaju se *sinkategorematičkim* (neki, svaki), konačno, postoje termini koji su *apsolutni* i označavaju stvar bez reference na bilo koju drugu stvar, dok drugi opet, označavaju objekt shvaćen samo u odnosu prema nekoj drugoj stvari i oni su *konotativni* (sin, otac). Ako razmotrimo reč *čovek* videćemo da je ona konvencionalan znak: ona označava nešto, odnosno ima smisao, ali stvar je konvencije što ta reč ima upravo taj smisao ili obavlja upravo tu značenjsku funkciju. Gramatičar može razmišljati o rečima kao rečima (u raznim jezicima razne reči označavaju isto), ali stvarni materijal našeg mišljenja nije konvencionalni nego prirodni znak. Prirodni znak je pojam; pojam je logičko značenje termina. Reči (ako ih za istu stvar uzimamo iz raznih jezika) su različite, ali je njihov smisao isti i Okam zato razlikuje izgovorenu reč (terminus polatus) i pisanu reč (terminus scriptus), od pojma (terminus conceptus), tj. od termina shvaćenog prema njegovom smislu ili logičkom značenju. Okam je pojam (terminus conceptus) nazvao *prirodnim znakom* zato što je smatrao da direktna aprehenzija neke stvari prirodno uzrokuje u ljudskom duhu pojam te stvari.

Može se stoga reći da Okam nije nominalista u tom smislu da je opštost pripisivao rečima kao terminima (izgovorenim ili napisanim), tj. stoga što bi opštost pripisivao terminima shvaćenim kao konvencionalnim znacima: on je mislio na prirodni znak – *terminus conceptus*.Termin sam po sebi može vršiti razne funkcije ali tek u iskazu on dobija određeni tip funkcije, tj. može imati

funkciju "stajanja namesto" (suppositio). Supozicijalnost je svojstvo koje pripada terminu, ali samo u iskazu.

Okamov odgovor na pitanje o univerzalijama bio bi sledeći: univerzalije su termini (*termini concepti*) koji označavaju pojedinačne stvari i koji stoje namesto njih u iskazima; samo pojedinačne stvari postoje; samim tim što postoji, stvar je pojedinačna. Nema i ne može biti egzistentnih univerzalija; tvrditi egzistenciju univerzalija van svesti znači zapasti u protivrečnost; ako unuverzalno postoji, ono mora biti pojedinačno. Opštost nema nikakvu egzistenciju u duši osim kao čin razumevanja; egzistencija opšteg sastoji se u činu razumevanja i opšte samo na taj način postoji; ono duguje svoju egzistenciju umu: nema univerzalne realnosti koja odgovara pojmu. Međutim, pojam nije fikcija u smislu da ne stoji namesto ničega što je stvarno: on stoji namesto pojedinačne realne stvari iako ne stoji namesto nijedne opšte stvari. Pojam je tako način poimanja ili saznavanja pojedinačnih stvari.

Mada Okam ponekad ističe kako je univerzalija zbrkana ili nerazgovetna slika jasnih pojedinačnih stvari, on nije izjednačio opšti pojam sa slikom ili fantazijom; ono na čemu je sve vreme insistirao jeste da za objašnjenje univerzalije nema potrebe postulirati nikakve činioce sem uma i pojedinačnih stvari. Opšti pojam nastaje prosto zato što postoje različiti stepeni sličnosti među pojedinačnim stvarima i opšti pojam treba shvatiti kao čin razumevanja.

Kada je reč o Okamovom određenju pojma metafizike i njenog predmeta, treba reći da on polazi od Aristotelove tvrdnje da je bivstvujuće (tj. biće, ens) predmet metafizike; ali metafizika, po Okamu, nema samo biće (bivstvujuće) za svoj predmet, uostalom, ističe, ovaj filozof, neki drugi smatraju da je predmet metafizike bog. Moglo bi se reći, kaže Okam, da je među svim predmetima metafizike bog prvenstveni predmet ukoliko se radi o prvenstvu

savršenosti, dok je biće prvenstveni predmet ukoliko se radi o prvenstvu priricanja. Postoje različite grane metafizike, s različitim predmetima, mada su one u neposrednoj vezi; ta povezanost nas opravdava kad govorimo o "metafizici" i kad kažemo da je biće predmet metafizike.

Ukoliko je metafizika nauka o bivstvujućem kao bivstvujućem, ona se ne bavi stvarju, nego pojmom; taj apstraktni pojam *bića* ne stoji namesto nečeg mističnog što se mora saznati pre nego što možemo da znamo pojedinačna bića: on označava sva bića, a ne nešto u čemu bića učestvuju. Za Okama su *biće* i *postojanje* sinonimi; *esencija* i *egzistencija* označavaju isto, mada ove reči mogu označavati istu stvar na različite načine. Ako se termin *egzistencija* upotrebljava kao imenica, onda *esencija* i *egzistencija* gramatički i logički označavaju istu stvar; ali ako se umesto imenice *egzistencija* upotrebi glagol *biti,* onda se iz očiglednih gramatičkih razloga, *esencija* koja je imenica ne može zameniti glagolom *biti.* Ovo gramatičko razlikovanje ne može biti uzeto kao osnova za razlikovanje *esencije* i *egzistencije* kao različitih stvari: one jesu ista stvar. Iz toga sledi da je opšti pojam bića rezultat shvatanja postojećih stvari; samo zato što smo imali direktnu aprehenziju onoga što aktualno postoji u stanju smo da sačinimo opšti pojam bića kao takvog. Opšti pojam bića je univokan (jednoznačan). U tom smislu Okam se slaže sa Skotom, bar što se tiče značenjanja reči *univokan.* Postoji jedan pojam zajednički za boga i sva ostala stvorenja i on im se može priricati. Biće je pojam koji se može u jednoznačnom smislu priricati svim postojećim bićima. Bez jednoznačnog pojma ne možemo da poimamo boga. U ovom životu ne možemo dostići intuiciju o božanskoj suštini, ali možemo pojmiti boga u zajedničkom pojmu koji se može priricati bogu i ostalim bićima. Međutim, treba reći da je Okam vodio računa o tome da

njegova teorija univoknog pojma bića isključi panteističke implikacije.

Izrazi *nominalizam* i *terminizam* sinonimmo su korišćeni da bi opisali *via modernu;* karakteristika terminizma beše analiza funkcionisanja termina u iskazu, doktrina u *suppositio* (stajanje na mestu). Ako se takva terministička doktrina može naći i kod ranijih mislilaca, zasluga je Okama što je terministička logiku razvio u konceptualističkom i empirističkom smeru, pa se opravdano može govoriti o okamističkom pokretu pod uslovom da to ne znači da je Okam bio i predstavnik svake struje tog pokreta.

Treba reći da je okamističko insistiranje na značaju iskustva pozitivno inspirisalo razvoj empirističke nauke, i da su se počele javljati razne teorije koje više nisu imale poreklo kod Aristotela; bilo bi pri tom nepravedno samog Okama smatrati antiaristotelovcem budući da je on sam sebe u nekim stvarima video kao interpretatora Aristotela; međutim, nekog potpunog saglasja s Aristotelom tu nije bilo i stoga nije čudno što su neki predstavnici nominalističkog pokreta bili čak i neprijateljski raspoloženi prema Aristotelu.

Nominalističko učenje je vremenom postalo toliko popularno da je kralj Luj XI bio prinuđen da posebnim dekretom 1. marta 1474. zabrani nominalističko učenje i naredi konfiskovanje nominalističkih knjiga; ta zabrana je nakon sedam godina bila povučena. Sve to pokazuje da se u XV stoleću nominalizam već učvrstio u Parizu i Oksfordu, ali i na mnogim nemačkim univerzitetima; to znači da je tada došlo do delimičnog oslobađanja od ranije dominacije crkve i religije, da postepeno preovlađuje realniji odnos prema svetu i prirodi i to novo stanje je posledica promena u društvu - slabljenja feudalne hijerarhije i sve većeg uticaja trećeg staleža u gradovima. U to vreme dolazi do obnove interesa za prirodne nauke; preovlađuje mišljenje da

nauka i teologija nemaju ništa zajedničko, da teološke dogme mogu biti predmet verovanja ali ne i predmet razumskog dokazivanja. Tu misao nalazimo kod engleskih franjevaca koji sami nisu bili protivnici teologije, ali je zahvaljujući upravo njihovom delovanju mišljenje počelo da se osamostaljuje do te mere da filozofija uskoro dobija veća prava no teologija.

Sve je to imalo za posledicu da sholastički duh više nema raniji uticaj te se počinju negovati drugačiji načini mišljenja; sredinom XV stoleća u Italiji, pre svega u Firenci, obnavlja se platonizam i započinje borba protiv aristotelizma. Do te promene dolazi tek pošto su ojačali društveni slojevi u italijanskim gradovima za koje je platonizam bio izraz borbe protiv starih shvatanja; prestanak apsolutne vladavine sholastike poklapa se sa oslobađanjem čoveka od apsolutne vladavine crkve i njene dogmatike. Religiozni sadržaj verovanja je i dalje ostao, ali je pored njega bilo moguće samostalnije mišljenje i istraživanje sveta i prirode. Iako predmet srednjovekovne filozofije nije bila neposredna prirodna datost kako ona postoji po sebi, već teologizovana stvarnost data putem hrišćanskih dogmi, i ta filozofija bila je ipak pokušaj da se na svoj način dâ neko shvatanje sveta te je tako i ona izražavala određeni duh vremena u kome je religiozni pragmatizam imao glavno značenje.

FILOZOFIJA U VREME RENESANSE

Tokom XV i XVI stoleća u Italiji dolazi do veličanstvenog objedinjenja antičke i hrišćanske kulture; u to doba, poznato kao doba humanizma i renesanse, zahvaljujući decentralizaciji, političkoj samostalnosti i ekonomskom jačanju niza gradova kao što su Firenca, Venecija, Milano, Padova, Bolonja, Rim, Đenova, dolazi do širenja umnih sloboda, do procvata individualizma koji, s postavljanjem zahteva da se mera saznanja i suđenja o stvarima nalazi u čoveku, počinje da prevazilazi svoje sopstvene granice i postepeno potkopava temelje koje je prethodno sam izgradio. To je doba u kome dolazi do velikih promena ne samo u oblasti filozofije, već i u svim sferama čovekovog života, a reč je pre svega o promenama u domenu politike, morala, književnosti, umetnosti, nauke i religije.

Ako se ima u vidu hronologija, period humanizma i renesanse obuhvata dva stoleća: XV i XVI. Uvod u taj period počinje već sredinom XIV stoleća sa Kolom di Rienci i Frančeskom Petrarkom (1304-1374) a epilog imamo početkom XVII stoleća, sa Tomazom Kampanelom (1568-1639) koji je poslednji predstavnik epohe renesanse. Ono što je čitavom tom pokretu davalo smer i bilo njegov unutrašnji pokretač, beše duh antike koji se tu pojavio s izuzetnom silinom. Povratak drevnosti možda je zadobio nov i snažan impuls u vreme pada Konstantinopolja (1459), ali se interes za drevnu umetnost i književnost osetio znatno ranije, već u vreme Dantea, Petrarke i Bokača.

Što se samih izraza tiče, oni imaju složenu istoriju; termin *humanizam,* kao oznaka epohe, javlja se relativno kasno (prvi ga koristi F. Nithamer) i njime se označava (a) oblast kulture za koju je svojstveno izučavanje klasike kao i (b) poseban duh koji stoji u opoziciji spram naučnih disciplina. Izraz *humanista* nastaje sredinom XV stoleća i

on je oznaka nastavnika i učitelja gramatike, retorike, poezije, istorije i filozofije morala, premda se, već u XIV stoleću, sreću izrazi *studia humanitatis* kao i *studia humaniora,* kojima se, uz oslanjanje na Cicerona, određuju pomenute discipline.

Humanitas je za latinske autore značilo isto što i za Grke *paideia* – vaspitanje i obrazovanje čoveka. Smatralo se da u duhovnom obrazovanju ličnosti osnovnu ulogu ima književnost, poezija, retorika, istorija i filozofija. Te discipline izučavaju čoveka polazeći od njegovih opštih svojstava a ne od nekih pragmatičkih mogućnosti i njihov cilj nije toliko u davanju nekih specijalnih znanja nego u čovekovom opštem razvijanju i usavršavanju. U drugoj polovini XIV, kao i u naredna dva stoleća, javilo se ubeđenje da pažnju treba posvetiti izučavanju humanističke literature i da najveći značaj imaju klasična latinska i grčka literatura pa su stoga latinski i grčki pisci proglašavani za neprevaziđene i istinske učitelje čovečanstva. Po opštem mišljenju istoričara renesansne kulture pojam *humanizam* označava opštu tendenciju koja počinje sa Petrarkom; prve katedre grčkog jezika i grčke literature osnovane su već u XIV stoleću iako je do najveće ekspanzije grčkog jezika došlo u narednom stoleću (posebno, nakon Ferarsko-Firentinskog crkvenog sabora 1438/39, koji se bavio mogućnošću ujedinjenja istočne i zapadne crkve, odnosno, nakon pada Konstantinopolja (1453) kada se veliki broj učenih Vizantinaca preselio u Italiju).

Bit humanizma vidi se upravo u odnosu spram prošlosti; srednjovekovni mislioci nisu ignorisali klasiku već su je videli van istorijskog konteksta; humanisti "otkrivaju" klasiku tako što se istovremeno distanciraju od nje i što su svesni razlike između sebe i "starih", između starog i novog - *antičkog* i *modernog*. Oni su istinski otkrili Vergilija i Aristotela (koji su delom bili poznati i u srednjem veku)

tako što su ih situirali u njihovo vreme i što su nastojali da ih objasne u okvirima njihovog doba; otkriće drevnog sveta i otkriće čoveka idu u vreme humanizma zajedno: otkriti drevni svet kao takav i sebe porediti sa njim kao merilom, to je neprekinuta nit vodilja u razmišljanjima humanista, to je razlog što će se mnogi humanisti posvetiti državničkim i političkim problemima. To znači da humanisti na novi način čitaju klasiku i da, zahvaljujući literaturi, počinje da sa stvara novi duh, novi osećaj, novi ukus; antika obrazuje taj novi duh i osvetljava ga svojim svetlom koje će se mešati sa onim u kome će nestati Savonarola i Bruno.

Termin *renesansa* kao istoriografski pojam javlja se tek u XIX stoleću, pre svega blagodareći knjizi Jakoba Burkharta *Kultura renesanse u Italiji* (Bazel, 1860). To novo vreme, kakvo se sreće u Italiji, odlikuje po mišljenju ovog istoričara praktičan i teorijski individualizam, kult svetovnog života sa izraženom čulnošću, svetovni duh religije s tendencijom ka paganstvu, oslobađanje od okova autoriteta, poseban interes za istoriju, filozofski naturalizam i poseban interes za umetnost. Renesansa je tako epoha rađanja nove kulture, suprotstavljene srednjovekovnoj; ona nije određena samo vaskrsavanjem antike, budući da se antika ne rađa sama po sebi, već i s novim italijanskim duhom koji je Italiju pretvorio u kulturno središte zapadne Evrope.

Insistiranje na renesansi (rađanju) antike dalo je naziv čitavoj epohi, ali ne bi bilo ispravno ovaj ternim smatrati izumom istoričara XIX stoleća: već humanisti koriste izraze čiji je smisao *vaskrsnuti, vratiti sjaj starini, obnoviti, dati nov život, iznova roditi stari svet*, itd. Tako nešto nalazimo kod Lorenca Vale, kod Hristofera Landina, kod Vazarija koji piše o renesansi slikarstva i skulpture iz srednjevekovne grubosti i nesrazmernosti. U svakom slučaju istoriografija XIX stoleća nije grešila u

karakterisanju epohe renesanse, ali je nepravdu nanosila ranijoj epohi govoreći o varvarstvu srednjeg veka, o epohi mraka i tame; u tom smislu pre bi se moglo reći da su mrak i tama bili upravo u vreme visoke renesanse i manirizma, sredinom XVI stoleća, kad su lomače najintenzivnije gorele i kad su se protestanti i katolici zdušno ubijali pa su, u vreme kad za jedan dan vojvoda od Albe pobije i po 50.000 ljudi, ulicama opustelog Amsterdama konji pasli travu. Svetlosti je bilo i pre vremena renesanse, i to možda i više, ali to je bila jedna drugačija svetlost.

Vreme renesanse u oblasti filozofije je vreme pobune protiv sholastičkog tradicionalizma, vreme traženja novih rešenja antropološkog problema koji je izbio u prvi plan; traži se novi smisao ljudskog života i novo određenje čovekovog mesta u svetu i sve to podrazumeva kako studiranje originalnog Aristotela tako i velika otkrića u oblasti prirodnih nauka. Istovremeno, treba reći da je reč o vremenu kad kao reakciju na vladajuća sholastička učenja imamo intenzivnu obnovu nekih od smerova poznatih u antičkoj filozofiji; tu pre svega treba spomenuti obnovljen interes za epikurejstvo, neoplatonizam, aristotelizam i skepticizam, ali isto tako, od velikog su značaja i mistička učenja pripisivana Hermesu Trismegistu, Zaratustri i Orfeju a koja su, nastavši u prvim stolećima naše ere kao paganski odgovor hrišćanstvu, mešavina pitagoreizma, neoplatonizma i magije (bez čega bi se teško mogla razumeti metafizika i magijska teologija Firentinske akademije ali i znatan broj dela mislilaca XV i XVI stoleća).

Već na početku moguće je stoga postaviti pitanje: kako se moglo dogoditi da humanisti, koji su uvek imali kritički odnos prema filolološkim tekstovima i lingvističkim analizama te veoma dobro otkrivali falsifikate, prihvate kao izvorne tekstove one koji su bili pripisivani Hermesu Trismegistu, Zaratustri, Orfeju? Zašto na te tekstove nisu

primenili iste metode? Postoji nekoliko odgovora: istraživanje latinskih tekstova je započeto pre no što je to slučaj s grčkim tekstovima, zatim, humanisti koji su se bavili latinskim tekstovima imali su konkretne intelektualne interese u odnosu na apstraktno i metafizičko izučavanje grčkih tekstova; konačno, humanisti koji su se bavili latinskim tekstovima bili su po pravilu literate i istoričari dok su grčki tekstovi daleko više privlačili teologe i filozofe. Činjenica je da su izvornost grčkih tekstova koji su imali daleko više mnogovekovnih nanosa no latinski, podržavali i razni učeni Grci koji su iz Vizantije došli u Italiju. Samo zato moglo se desiti da Lorenco Vala briljantno razobličava latinske falsifikate, dok je s druge strane Marsilio Fičino veličao krajnje neautentične pozno-antičke grčke tekstove.

U vreme renesanse ozbiljnu grešku je načinio učeni Vizantinanac Georgij Gemist (kasnije nazvan **Pleton**, 1355-1452) koji je za autora dela *Haldejska proroštva* smatrao Zaratustru i koji je došavši na crkveni sabor u Firencu (1438-1445) pored predavanja o Platonu održao i predavanje o *Haldejskim proroštvima* čime je pobudio veliki interes za ovo delo. Zaratustra je stoga smatran prorokom, ponekad kao prethodnik Hermesa, mada istorijski nikakve veze ovaj iranski verski reformator VII-VI stoleća pre n.e. s *Haldejskim proroštvima* nije mogao imati.

Treba pomenuti da su u vreme renesanse znatan uticaj imali i orfički spisi; orfizam ima dugu tradiciju koja je uticala na Pitagoru i Platona, najviše učenjem o metempsihozi (seobi duše), no mnoštvo spisa poznatih kao "orfički" jesu falsifikati nastali u vreme helenizma. U tim himnama (ima ih ukupno 87), posvećenim raznim bogovima, pored orfičkih elemenata nalazimo fragmente stoičkog učenja kao i aleksandrinaca, što jasno ukazuje da su one poznijeg datuma. U vreme renesanse, Marsilio Fičino je pevao te himne i pozivao zvezde da blagotvorno

deluju. Po njegovom shvatanju Orfej je naslednik Hermesa Trismegista. Hermes i Orfej su ključni likovi renesansnog platonizma i time se on razlikuje od srednjovekovnog platonizma. Sve ovo veoma je važno, jer bez toga se ne može razumeti metafizika i magijska teologija firentinske Akademije kao i dela većeg broja mislilaca XV stoleća. Tome treba dodati i veliki uticaj Pseudo-Dionizija Areopagite, koji je već dobro bio poznat i u srednjem veku, ali sad ocenjivanog iz jednog drugog ugla budući da su humanisti verovali da je Dionisija preobratio u hrišćanina apostol Pavle na atinskom Areopagu.

Već u prvim decenijama XV stoleća svi su, poput Leonarda Brunija, ukazivali na **Frančeska Petrarku** (1304-1374) i isticali kako je on prvi shvatio i izneo na svetlo dana bogatstvo drevnog stila koji je bio izgubljen i zaboravljen. On je pokušao da odgovori na pitanje u čemu je uzrok iskvarenosti i bezbožnosti njegovog vremena; razloge je našao u borbenom "naturalizmu" koji je donela arapska misao a posebno Averoes, kao i u vladajućoj dijalektici i logici povezanim s racionalističkim mišljenjem. Protiv toga se, po mišljenju Petrarke, moglo boriti povratkom sebi i sopstvenoj duši kao i povratkom ciceronovskim humanističkim naukama (litterae humanae).

Putem Petrarke išao je i sekretar Firentinske republike **Kolčo Salutati** (1331-1406) koji je, polemišući protiv medicine i prirodnih nauka, prednost davao slobodnim veštinama, i protiv dijalektičkog racionalizma isticao filozofiju kao pouku o životu (pozivajući se na primere Sokrata, Hrista i sv. Franje Asiškog) i u centar pažnje stavio akt volje kao važbanje za slobodu; nadalje, on je isticao prednost aktivnog života nad kontemplativnim, i njemu pripada slava što je prvi osnovao katedru grčkog jezika u Italiji i to u Firenci, pod rukovodstvom učenog Vizantinca koji se tad skrivao u Italiji, Emanuela Hrisolare.

Sledbenik Salutatija bio je **Leonardo Bruni** (1370/74-1444) koji je nakon učenja kod Hrisolare preveo na latinski Platonove dijaloge *Fedon, Gorgija, Fedar, Apologija, Kriton,* delimično *Gozbu,* kao i pisma, Aristotelovu *Nikomahovu etiku* i *Politiku*, takođe i Plutarha, Ksenofonta, Demostena i Eshina. Najznačajnijim su se pokazali prevodi pomenuta dva Aristotelova spisa jer su dovela do prevrednovanja njegovog učenja; Bruni je smatrao da je u dotadašnjim tumačenjima Aristotela bio preuveličan i delom deformisan momenat kontemplacije i da je manje važan predmet kontemplacije a daleko više čovek koji misli i deluje.

Sve to jasno pokazuje da stvarajući nove forme period renesanse nije napuštao stare, te je tako i bilo moguće da srednjovekovna pobožnost i dalje živi ne samo u propovednicima i reformatorima (Savonarola) već i u slikarima i pesnicima novog pokolenja (Petrarka i Bokačo, Alberti i Direr). Iako su antički uzori počeli da stiču sve veći ugled *Biblija* je i dalje važila kao najviši autoritet. Tako je i bilo moguće da kad su humanisti počinjali da brane svoje nove stavove od napada onih koji su nasledili Avgustina, oni su se i sami koristili Avgustinovim argumentima: Bokačo je ponavljao Avgustinovu odbranu retorskih figura u *Svetom pismu* i delovanja na emocije u pobožnom govorništvu.

Već ovo kazuje da je veoma teško tačno odrediti kraj srednjega veka i početak novog vremena, ili, u ovom slučaju, renesanse koja je pre bila oznaka pokreta i simptom novog doba a sa čim većina ljudi tog doba ništa nije imala. Ne smemo nikako izgubiti iz vida da je taj pokret, čiji jezik beše latinski, zahvatio samo mali broj ljudi, vrhove crkve, plemstva i neke od književnika i umetnika. Konačno, sam izraz *srednji vek* (media aetes) počinje da se koristi tek sredinom XVII stoleća, tačnije 1671, i označava period u latinskoj literaturi od rimskih imperatora

Antonina (II stoleće) do rađanja nauka (XV stoleće). Drugi jedan naučnik, Hristifor Keler (1634-1707), u svojoj *Opštoj istoriji starog, srednjeg i novog perioda* drevnu istoriju izlaže do imperatora Konstantina (tj. do vremena kad Rimska imperija prihvata hrišćanstvo) a srednji vek od Konstantina do pada Konstantinopolja (1453). Ako bi se podela pravila na osnovu društveno-ekonomskog načina života, tada bi se izrazom *srednji vek* mogao označiti period od poslednjeg antičkog filozofa Boetija i zatvaranja filozofskih škola u Atini (treća dekada VI stoleća) pa do vremena Francuske revolucije (1789).

Klasifikacije vremena su posve različite i zavise od onih koji ih čine; isto važi i za sve pokušaje periodizacije istorije filozofije i filozofskog mišljenja; ovde sam odstupio od nekih uobičajenih periodizacija i izdvojio Nikolu Kuzinskog koji mi se učinio, nekako, čovekom na ničijoj zemlji; reč je o filozofu koji pripada dvema epohama: i srednjem veku i renesansi, ali nijednoj ne u potpunosti. Vreme u kome on živi je u nekom smislu neodređeno: sa otkrivanjem grčke i rimske tradicije jačaju slobodne i liberalne tendencije, posebno u Italiji. Hrišćanska religija se počinje pokazivati kao jedna od mnogih mogućih a njene veze sa religijama Istoka i antike postaju sve očevidnije. Javljaju se težnje ka sintetizovanju različitih religija, ka povezivanju mitova i legendi u jedinstvenu celinu; istina, taj pokret u Italiji nije imao širi značaj i ostajao je u granicama intelektualističke kritike negovane u zatvorenim humanističkim krugovima i, čak i u tim krugovima, on nije davao nekih krupnih rezultata i nije vodio nekim novim koncepcijama čoveka i sveta; mahom su rasprave završavale u skepticizmu. Drugačije je bilo severno od Alpa; u snažnim društveno-religijskim pokretima raslo je ubeđenje da crkva mora biti reformisana i obnovljena a vera istinski povezana sa stvarnošću ljudi; tamo dolazi do uverenja da se čovek može i

sam uzdati u svoje misli, u svoja uverenja koja ne moraju (kao do tada) isključivo zavisiti od otkrovenja i crkvenih autoriteta.

U isto to vreme javlja se saborski pokret koji osporava apsolutizam pape i nastoji da pitanja vere budu bliža ljudima nego institucijama i dogmama; izraz takvih težnji nalazimo upravo kod **Nikole iz Kuze** (pravo ime Krebs, 1401-1464), rođenog na obali Mozela, u južnoj Nemačkoj; otac mu je bio ribar i vinogradar; nemački jezik je bio njegov maternji jezik a italijanski je naučio za vreme studija u Padovi; 1426. postao je sveštenik a 1448. papski kardinal i episkop; tokom čitavog života bio je privržen katoličkoj ortodoksiji, dok je, filozofski gledano, neoplatoničar u strogom smislu te reči; u neoplatonizmu je isticao one crte koje su odgovarale tada nastajućem individualizmu i njegovoj sklonosti ka subjektivno-imanentnoj interpretaciji stvarnosti. Kuzanski smatra da čovek ima pravo da stvori sopstvenu viziju boga (iz čega će nastati i neki drugi pravci radikalne mistike toga vremena); izražavajući sve nemire svoga doba on stvara jedan potpuno novi pogled na svet. Bog je pre svega čista mogućnost /*posse*/ bivstvovanja, ili, kako on sam kaže: mogućnost stvaranja /*posse fieri*/. Bog je neprekidna aktivna mogućnost i božansko bivstvovanje je istovremeno i bivstvovanje i aktivna mogućnost bivstvovanja /u: *De possest*/. Tu je Kuzanski preteča matematičkih analiza XVII stoleća tj. prethodnik učenja o beskrajno malom i granici. Beskonačno malo može biti manje od ma čega; beskonačno teži nuli ali u nju nikada ne prelazi (A.F. Losev).

Nikola Kuzanski je ključna ličnost renesansne filozofije; kod njega se nalaze mnoge crte novoga doba iako on ostaje veran srednjovekovnom univerzalizmu i intelektualizmu. Interesantno je da su Kuzanskog savremenici smatrali "znalcem srednjega veka"; ovim terminom se po prvi put

izgleda koristi hroničar svetske istorije Hartman Šedel (1493) kao i pariski izdavač Kuzanskog Faber Stapulensis (1514).

Kuzanski zaključuje doba srednjega veka i istovremeno otvara doba preporoda i reformacije; on se formirao na problematici vezanoj za okamizam ali i pod uticajem mistike Majstera Ekharta; u osnovi njegove sopstvene misli je neoplatonizam, i to onaj koji se nalazi kod Psudo-Dionizija Areopagite i u manjoj meri kod Skota Eriugene; on je vezan za prošlost i njen živi tok traži u delu Avgustina (kod koga teologija postaje dramatični doživljaj čoveka), u delima srednjovekovnih mistika (koji su tražili puteve ličnog kontakta sa bogom), dakle, kod Ekharta i Taulera (anatemisanima od strane crkve) kojima će se kasnije obraćati i Toma Mincer. Tako Kuzanski, zapravo, sintetiše u svojoj filozofiji tradiciju srednjovekovne mistike (Ekhart), srednjovekovne sholastike (Avgustin, Skot Eriugena, Albert Veliki, Rejmond Lulu) i nastajuću misao italijanskog renesansnog humanizma (što je aktivni momenat njegovog stvaralaštva). To je dovelo do toga da kod njega mistika bude krajnje prozračna, da sholastika gubi svoju srednjovekovnu formu zadržavajući se još samo u univerzalizmu, sistematičnosti i logičkoj jasnosti, dok mu je renesansni humanizam lišen retorike i psihologizma.

Uprkos velikom sholastičkom nasleđu Kuzanski je u najvećoj mogućoj meri vezan za vreme u kome živi: kao istaknut religiozni čovek, aktivni učesnik sabora u Bazelu, prožet idejom crkvenih i duhovnih reformi, on je čovek koji traži puteve za sređivanje odnosa među ljudima i načine njihovog izmirenja, papski je izaslanik u Konstantinopolju gde nastoji da dođe do sporazuma između rimske i istočne crkve, a kao teolog respektovao je druge religije do te mere da se upuštao i u polemike s *Koranom*. U svom rodnom mestu osnovao je svešteničku bolnicu (iz koje je istovremeno

trebalo da zrači i nova religioznost, kao i novo viđenje sveta); tu je izgradio i veliku biblioteku gde je njegovo srce, nakon sahrane tela u Rimu, sahranjeno u kapeli bolnice u Kuzi.

Kuzanski je bio naučnik svoga doba, filozof, prijatelj humanista i, kao i oni, zanimao se za autentičnost starih rukopisa, za izučavanje strukture neba i kretanja zvezda, ali pri tom nije pripadao humanistima kao što nije pripadao ni sholastičarima; koristeći originalan metod uzet iz matematike, i tip saznanja vezan s tim metodom nazivao je "učeno neznanje"; smatrajući da jedino matematika garantuje sigurnost naših naučnih sudova, tvrdio da se zemlja kreće u svemiru, a taj svemir (suprotno od aristotelovske tradicije) nije tumačio srednjovekovnim pojmom večnosti i hijerarhijom bivstvovanja. Preduzimao je najteža istraživanja i oštro kritikovao sholastičku filozofiju suprotstavljajući joj autoritet običnih ljudi s ulice, zanatlija koji su bistrim prosuđivanjem bolje no učeni eruditi sagledali pravi smisao sveta i čovekovog položaja u njemu. Odbacujući sholastičku tradiciju smatrao je da smele hipoteze razuma sežu u dubine stvarnosti i da su otuda povezane na izvestan način i sa čovekom.

Iz iskustva takvoga života, punog suprotnosti, izrastala je filozofija prepuna nejasnoća i nemira a istovremeno smela i sveža u pokušajima da se obuhvati svet i čovek. Kuzanski je tako razbijao vrednosni sistem srednjovekovne slike sveta kojom je vladala hijerarhija bivstvovanja, ustaljena ravnoteža sila u prirodi i čoveku, te shvatanje čoveka kao bića snabdevenog razumom koje se nalazi između životinja i anđela (kakvo smo videli kod Tome).

Vizija sveta koju je iznosio Kuzanski bila je potpuno drugačija: bila je to vizija dinamičnog kretanja i međusobnog prožimanja suprotnosti, vizija celine iz koje su se izdvajali delovi da bi se ponovo u tu celinu vratili, vizija

beskrajnosti vezane s konačnošću, vizija vezanosti istog i suprotnosti. Dok je sholastika svet videla kao hijerarhiju unutar koje je sve imalo svoje jasno određeno i nedvosmisleno mesto, Kuzanski je zastupao tezu o dinamičnosti sveta, sveta koji je izvesna celina, raznorodna i monolitna istovremeno; svet je bio celina što se suprotstavlja beskonačnom sa kojim je istovremeno i tesno povezan.

Među radovima Kuzanskog izdvajaju se spisi: *O učenom neznanju* (1438-1440), *O pretpostavkama* (1440/45), *O traženju boga* (1445), *Apologija učenog neznanja* (1449), *Prostak* (1450), *Počelo* (1450), *O viđenju bog*a (1453), *O berilu* (1458), *O mogućnosti bića* (1460), *O igri loptom* (1463), *O potrazi za mudrošću* (1463), *Kompendij* (1463), *O visini kontemplacije* (1464).

Kada se utvrđuje istina s obzirom na različite stvari, neodređeno se poredi s određenim, nepoznato s poznatim i zato, kad se istraživanje kreće u okviru konačnih stvari doneti sud je lako, dok, kad je reč o složenim stvarima, to može biti teško, ali u svakom slučaju moguće. Posve je drugačije kad se istražuje beskonačno. Kao takvo ono se ne može predstaviti i za nas ostaje nepoznato. U tom slučaju uzrok našeg neznanja je odsustvo merila i proporcija koje imamo kod konačnih stvari. Saznanje takve strukturne disproporcije između konačnog ljudskog uma i beskonačnosti u koju je on uključen i kojoj teži, kao i istraživanje, u takvoj situaciji, po rečima Kuzanskog, jeste "učeno neznanje". U spisu pod istim naslovom on piše: "Naš konačni razum krećući se putem izjednačavanja ne može potpuno dosegnuti istinu stvari. Budući da istina nije veća ili manja, ona je sadržana u nečem nedeljivom, i kako ne može ničim biti izmerena osim samom istinom, kao što ni i krug, čije se biće sastoji u nečem nedeljivom, ne može biti izmeren nečim što nije krug. Ne bivajući i sam istina, naš

um nikad ne doseže tako tačno istinu da ne bi mogao sve tačnije beskonačno da je doseže, poput mnogougla u krugu koji, upisan u krug, sve mu je sličniji što ima više uglova, ali i kad se broj uglova umnoži do beskonačnosti, on neće biti jednak krugu ako mu ne postane identičan" (De docta ignorantia, I,3,10).

Polazeći od toga Kuzanski ukazuje na put kojim se može približiti istini usredsređivanjem na to da u beskonačnosti postoji podudaranje suprotnosti; na tom putu mnoge stvari mogu biti ne samo antiteza beskonačnosti već mogu biti izraz simboličkog odnosa koji u sebu sadrži iluziju beskonačnosti. Shodno tome, u bogu, pošto je on beskonačan, sve razlike koje se u tvarnom svetu pokazuju kao suprotne među sobom, same po sebi otpadaju. U bogu koji je krajnje "apsolutan", suprotstavljeni "maksimumi" i "minimumi" se podudaraju. Suprotnosti su dostupne samo stvarima koje dopuštaju da nešto bude veće ili manje; to ne važi za apsolutni maksimum koji je iznad svake suprotnosti.

Sve to ima za cilj prevladavanje predstava zdravog razuma koje su zasnovane na principu neprotivrečnosti. Da bi to obrazložio, Kuzanski se poziva na platonističku podelu saznanja na čulno, racionalno i intelektualo, pri čemu je čulno opažanje uvek pozitivno, racionalno saznanje tvrdi ali i poriče saglasno principima o razlici suprotnosti i neprotivrečnosti, dok intelektualno saznanje princip podudaranja suprotnosti nalazi u intuiciji, u saznajnom aktu višeg reda.

U okvire ovakvog načina razmišljanja Kuzanski uvodi tematiku hrišćanskog neoplatonizma i posebno razmatra (a) odnos boga i sveta, (b) značenje principa "sve u svemu" i (c) koncepciju čoveka kao mikrokosmosa.

Princip poklapanja suprotnosti (*coincidentia oppositorum*) otvarao je beskonačnu provaliju između sveta

i boga (kao poslednje suštine koja se ne može saznati), nepremostivu za razum pa su tako bile likvidirane sve ambicije racionalne teologije; ali, tako su se istovremeno stvarale i mogućnosti međusobnog prožimanja onog što je završeno s onim nezavršenim, onog što je merljivo s onim nemerljivim. Namesto krutih lestvica bivstvovanja pojavila se dinamična i istovremeno harmonična vizija učestvovanja svega u svemu, i podudarnosti svega sa svim, učestvovanje boga u svetu i sveta u bogu, uz istovremenu mogućnost prelaženja jednog u drugo.

Razvijajući tu viziju u spisu Kuzanski se suprotstavlja tradicionalnim kosmološkim pogledima koji opisuju statični svet i utvrđuju njegove konstantne razdaljine od centra koji bi trebalo da bude njegov tvorac; on odbacuje odredbe kao što su: bliže i dalje, niže i više, jer ih smatra neadekvatnim za izražavanje određenih stvari prema beskonačnosti te je formulisao i njihov osnovni princip: konačno i beskonačno nisu proporcionalni (*finiti et infiniti nulla proportio*).

To je značilo da je učešće boga u svetu sveobuhvatno i opšte, da ono ispunjava sve iznutra, da je monolitno. Bog nije silazio na svet po stepenicama lestvica, već je, naprosto, prožimao svet, kao duh. Zato je put do boga sa svakog mesta u životu bio jednako dalek ili jednako blizak i to nije bio put što vodi preko stepena, nego put neposrednog viđenja. O tome da ove misli nisu bile filozofska apstrakcija svedoči delatnost Kuzanskog koja je smerala mirenju veroispovesti i toleranciji; konsekvenca njegove "negativne teologije" bila bi u opravdanju raznorodnosti ubeđenja. Dok je bog postajao nedostižan za razum, razum je imao pravo da boga određuje u vlastitim kategorijama.

Lik boga, smatrao je Nikola Kuzanski, onakav je kakvo je gledište onog koji gleda: "Ko gleda pogledom koji voli, taj oseća kad na njega gledaš s ljubavlju, ko te gleda u gnevu, tome tvoje lice izgleda gnevno, a ko gleda s radošću, taj vidi

radost. Jer, kao što telesno oko kad gleda kroz crveno staklo sve vidi u crvenoj boji, tako i duhovno oko gleda prema svojoj ograničenosti... Čovek nije kadar da misli drugačije nego samo ljudski... I kada bi lav pogledao na lice boga, video bi ga kao lava, jelen u obliku jelena, a orao kao orla... Na taj način u svim pogledima to lice svih lica je zaklonjeno, i kao u zagonetki ne može biti otkriveno" (*De visione Dei*). To nadalje znači da će se istina o bogu javiti u svim religijama, ali bi se izgubila u pokušaju njihovog izjednačavanja.

Ta misao, neobično smela za svoje vreme, ne samo što je osnova postulata uzajamne verske tolerancije, nego postaje načelni izraz ljudske situacije. Ljudska istina je uvek istina raznolikih istina. Kuzanski je pokazao to na lepom matematičkom primeru: mnogougaonik se približava krugu, i što više ima uglova, time je veća bliskost, a ipak znamo da nikad neće postati krug - tako se i ljudski razum zahvaljujući mnoštvu gledišta približava beskrajnoj istini, iako je nikada neće doseći, pošto je ona nešto po kvalitetu različito od ograničenog razuma. Iz tog poređenja se vidi kako raznorodnost postaje elemenat ljudske istine, kako u svakoj ljudskoj istini moraju biti sadržane suprotne misli, kako je razvoj raznorodnosti napredak na ljudskome putu do istine, kao što bi pokušaj likvidacije mnogougaonosti mnogougaonika udaljavao od istine kruga, a ne približavao joj se.

Na tim osnovama počiva antropologija Kuzanskog – njegovo shvatanje čoveka kao mikrokosmosa kojim je on u potpunom saglasju s humanistima koji su koncepciju "čoveka kao mikrokosmosa" pretvorili u duhovni simbol epohe; čovek je, po mišljenju Kuzanskog, mikrokosmos na dva nivoa, na (a) opštem ontološkom, jer on povezuje sve stvari (i u tom smislu mikrokosmos je svaka stvar) i na (b)

specijalno ontološkom, jer posedujući um i moć saznanja, sa saznajnog aspekta, čovek u sebi poseduje likove svih stvari.

U svakom svom delu svet se izražava i ogleda kao celina, ali se u čoveku taj proces vrši najpotpunije; ono što postoji u svetu ponavlja se u čoveku, u umanjenosti ali u svojevrsnoj harmoniji. Misao da je čovek mikrokozam, suprotstavlja se sholastičkoj tradiciji koja je čoveka videla na određenom stepenu lestvice bivstvovanja; istovremeno, tu imamo i suprotstavljanje sholastičkom metodu posmatranja sveta kao nečeg složenog iz delova.

Čovek je mali svet i na taj način je deo velikog sveta. Celina sija u svim svojim delovima a delovi su deo celine kao što je ruka odraz celog čoveka; odblesak univerzuma je na svakom njegovom delu zato što sve stoji u odnosu spram celine i u tom delu koji se naziva čovek, odblesak je veći no ma u kom drugom delu. Ukoliko se savršena svrha univerzuma najviše osvetljava u čoveku, on je i savršeni svet, mada mali, jer ostaje deo velikog. Kao što univerzum poseduje univerzalno, tako čovek poseduje pojedinačno, a kako može biti samo jedan univerzum u kojem je mnogo posebnog i pojedinačnog, pojedini ljudi u sebi nose lik savršenog univerzuma i u mnoštvu tih malih svetova, trajno jedinstvo univerzuma se pokazuje u svom najvećem savršenstvu (De ludo globi, 42).

Sve ovo pokazuje kako Kuzanski virtuozno balansira na granici koja deli srednjovekovlje i renesansu; tezom da bog je tvorac a čovek je stvoren po božjem liku, iz čega sledi da je i čovek tvorac, ortodoksnost ostaje sačuvana. Nekoliko decenija kasnije istupiće Piko dela Mirandola s tvrdnjom da ako bog stvara samoga sebe, a čovek je stvoren po liku božijem, to znači da je i čovek dužan da stvara samoga sebe, a to već prelazi sve okvire srednjovekovne ortodoksije.

Unutrašnji raspad sholastike i obnova antičke filozofije

Sholastika je težila da formuliše takvo filozofsko učenje u kojem će sistem crkvenih dogmi zadržati svoj primat u odnosu na razum; svoj najviši izraz sholastička filozofija nalazi u grandioznom opusu Tome Akvinskog ali već u njegovom delu sve jasnje se zapaža razlika između filozofije i teologije pri čemu su najviše tajne ove poslednje ostajale nedostupne za filozofiju. Ako su do tog vremena filozofija i teologija težile jednoj velikoj zajedničkoj sintezi, sada se jaz među njima počeo povećavati. Težnja filozofskom utemeljenju crkvenih učenja vodila je sve većem osamostaljivanju filozofskog mišljenja koje je sve smelije i kritičnije pristupalo crkvenom učenju.

To ima za posledicu da se nesvesno, već unutar same sholastike, javlja težnja ka odvajanju filozofije od teologije, pa ubrzo nakon Tome, kod Dunsa Skota, koji odbacuje metafizičko značenje opštih pojmova i zastupa senzualističku teoriju o poreklu ljudskog saznanja, nalazimo zahtev za odvajanjem vere i znanja, teologije i filozofije. On s jedne strane nastoji da sačuva pravovernost, ali s druge je potkopava zahtevom da nauka poseduje sopstvenu oblast i samostalnost. Tako, dok su dominikanci nastojali da izgrade filozofsku hijerarhiju pojmova, kod franjevaca je počeo da raste skepticizam – prvo kod Dunsa Skota, a potom kod najvećeg nominaliste Viljema Okamskog. Pod uticajem nominalističkog učenja ljudi su sve više počeli da na filozofiju gledaju kao na nešto što je nezavisno od crkvenog učenja pa je tada i obnovljeno već ranije nastalo učenje o postojanju "dvostruke istine" – jedne koja važi u filozofiji a druge u teologiji; to učenje nije bilo izraz nekog licemerja već iskrenog uverenja o stanju mišljenja.

U to vreme odvajanja filozofije od teologije i učenje Aristotela našlo se u čudnoj poziciji; u doba svog najvišeg uspona sholastika je sebe identifikovala s učenjem Stagiranina i njegov značaj u svetovnim stvarima izjednačavala sa značajem crkve u duhovnim; kada su posredstvom Arapa i Jevreja postali u XIII stoleću dostupni i drugi Aristotelovi spisi, kao i njegovi srednjovekovni komentari u neoplatonističkom duhu, crkva je osetila potrebu za izgradnjom novih sistematskih temelja svoga učenja. Ali taj pokušaj prerade dotadašnje filozofije nije se slagao sa duhom Aristotelove filozofije. Sholastika je bila spremna da prihvati Aristotelove logičke sheme, ali je već u njegovo učenje o saznanju unosila neoplatonističke elemente koje je crpla ne samo iz judejsko-arapske tradicije već i iz patrističke literature a posebno iz dela Avgustina. Što se tiče sadržaja saznanja, sholastika se tu oslanjala na Aristotela jer sopstvenih i boljih uvida o prirodi nije imala. Kad je reč o učenju o vasioni, a posebno učenja o nastanku sveta, sholastika je uz sve poštovanje Aristotela bila prinuđena da od njega kao najvišeg autoriteta odstupi. Ako se pri tom ima u vidu da je aristotelizam na zapad dospeo preko španskih Arapa u jednoj neoplatonističkoj interpretaciji, lako će se razumeti da se na kraju sholastičke epohe osamostaljivanje od sholastike vršilo u onoj meri u kojoj se razumevao izvorni Aristotel. Već i suština nominalizma beše u tome što je ovaj pravac mišljenja u prvi plan stavljao empirističke elemente iz tek tada ljudima dostupnog *Organona,* pa je on zapravo bio reakcija izvornog aristotelizma na platonističke tendencije prisutne u ranoj sholastici. Međutim, kako je Aristotel ipak u to vreme bio neprikosnoven autoritet, pa se njegova filozofija i dalje smatrala saglasnom s učenjem crkve, anticrkveno raspoloženje se najviše manifestovalo u osporavanju ovog filozofa. Pod zahtevom za oslobađanje od aristotelizma krio

se u to vreme zahtev za oslobođenjem nauke od tutorstva crkve.

Sredinom XV stoleća u Italiji raste interes za izučavanje grčke i rimsko-helenističke filozofije; počinju da se prevode, iznova komentarišu i podražavaju dela drevnih autora, dolazi do stvaranja škola po uzoru na antičke, ali s tom razlikom što će sporovi među školama dobiti mnogo suroviji oblik jer će jedna drugu početi da optužuju za jeres, a svaka za sebe će tvrditi da je upravo ona pravoverna, da upravo ona izražava pravi duh drevne filozofije. U trenucima kada su se učenja ovih škola u velikoj meri udaljavala od crkvenog učenja, tada je od velike pomoći bilo pozivanje na "dvostruku istinu" čime su se renesansni filozofi opravdavali pred sobom ali i štitili od napada crkvenih autoriteta. Što se tiče same crkve, ona je svoj odnos prema filozofima menjala zavisno od smera kojem su pripadali i različito se odnosila prema nastojanjima za obnovom filozofije. Neko vreme, posebno dok su u Rimu vladali članovi porodice Mediči, crkva je bila na strani platonizma i odbacivala aristotelizam, da bi se potom vratila aristotelizmu i na Petom lateranskom saboru (1512) osudila učenje o "dvostrukoj istini" iza kojeg je tad stajalo svesno neverovanje averoista kao i aleksandrinaca.

Prva neposredna posledica povećanog interesa humanista za književnost Grčke i Rima pa tako i za čitavo antičko nasleđe ogleda se u obnovi filozofije i sve većem uticaju platonističke filozofije u neoplatonističkom obliku. Ne treba misliti da platonizam nije bio u ranijim epohama uticajna filozofija, naprotiv. Tokom čitave istorije hrišćanskog mišljenja moguće je pratiti međusobnu borbu i osporavanje platonizma i aristotelizma; u doba patristike vladao je platonizam, čak je i Avgustin bio tumačen u neoplatonističkom duhu. Tako je bilo i tokom prvih stoleća srednjega veka kada se religiozni pogled na svet u najvećoj

meri oslanjao na stavove iz Platonovog *Timaja*. Aristotel, koji u početku važi kao dijalektičar, mada je postojalo i trenutaka kad se optuživao za jeres, u XIII stoleću potiskuje uticaj platonizma a s njim i avgustinizma, da bi na kraju srednjeg veka počeo ponovo da raste uticaj neoplatonizma koji će na otpor naići tek u vreme crkvene restauracije u XVI stoleću, u vreme neosholastike koja će se teorijski vraćati Aristotelu, ili onom što se smatralo tada za aristotelizam.

Neoplatonizam

Poziv za oslobođenje od aristotelovske sholastike u doba renesanse, a sa stanovišta neoplatonizma, najsnažnije se začuo u XV stoleću u Firenci kojom je tad gospodarila porodica Mediči. Najzaslužniji za to bio je Kozimo Mediči, koji je osnovao platonovsku akademiju pod uticajem Pletona (1355-1452) koji je 1438. stigao u Italiju iz Vizantije na već pomenuti crkveni sabor predstavnika istočne i zapadne crkve što se od 1438. do 1445. održavao u Firenci. Pleton je bio oduševljeni pristalica platonske i neoplatonističke tradicije i nije na svoje savremenike uticao toliko svojim predavanjima koliko prevodima i kritičko-polemičkim komentarima aristotelovih dela, prvenstveno svojim spisom o razlici između platonske i aristotelovske filozofije, napisanim na grčkom jeziku. Osim osude konstantinopoljskog patrijarha Georgija Sholarha, njegovi radovi su izazvali burne polemike a najznačajnija kritika bio je spis *Comparatio Platonis et Aristotelis* koji je napisao aristotelovac Georgija Trapezundski (1396-1486), školovan u Veneciji i Rimu, a kome je odgovorio u ime firentinske akademije kardinal Visarion (1395-1472) delom *Adversus calumniatorem Platonis* (1469). Ako delo Pletona još uvek u sebi sadrži mnogo mladalačkog zanosa, delo Visariona je

zrelije ali i uzdržanije: naginje Platonu, ali ne omalovažava ni Aristotela. Najvažniji predstavnik firentinskog neoplatonizma, filozof koji je u Akademiji dobio najviše obrazovanje, **Marsilio Fičino** (1433-1499), težiće tome da pokaže kako su oba antička filozofa u najvećoj međusobnoj saglasnosti.

Bilo bi suviše jednostrano shvatanje da je obnova neoplatonizma u Firenci samo izraz reakcije na vladajući sholastički aristotelizam; situacija je bila daleko složenija: **Jovan Argiropulo** (umro 1486), nastavnik grčkog jezika u Firenci i Rimu, preveo je na grčki jezik Tomin spis *De ente et esentia,* a i drugi platoničari su izražavali poštovanje za delo najvećeg sholastičkog filozofa; oni nisu toliko nastojali da suprotstave Platona i Aristotela, koliko da obnove platonsku filozofiju, a pre svega neoplatonističko shvatanje stvarnosti koje je u sebi sadržalo kako vredne elemente paganske etike tako i hrišćanski duh.

Platonovcima je odgovarala religiozna strana neoplatonizma, kao i njena filozofija lepote i harmonije; ako su osećali odbojnost spram aristotelizma, onda je to bila odbojnost spram naturalizma. Obnavljajući platonsku filozofiju, Pleton se nadao obnovi života i reformi crkve i države i stoga kao svoj cilj nije video samo puku obnovu platonizma već duhovnu, moralnu i kulturnu obnovu sveta.

Suprotstavljajući se sholastičkoj tradiciji i pogledima aristotelovaca, Marsilio Fičino je prirodu bivstvovanja, kao i prirodu čoveka, shvatao na duhovni i dinamički način. Školovao se u Firenci da bi potom prešao u Bolonju da studira medicinu; na poziv bogatog Kozima Medičija (Cosimo il Vecchio) vraća se u Firencu gde uči grčki; godine 1462. Kozimo Mediči poklonio mu je vilu u Kaređu gde bi u miru i dokolici mogao da izučava i prevodi Platona i neoplatoničare, čemu će posvetiti preostali deo svog života. Na

njegovim prevodima i iz njegovih komentara Evropa je učila filozofiju Platona i njegovih sledbenika.

Fičino je preveo celokupna dela Platona (1462-68), Plotina (1492), Porfirija, Jambliha (1488), Atenagoru (1493) i Prokla; prevodio je i takozvanu antičku hermetičku literaturu kao i Dionizija Areopagitu. Poredeći i komentarišući dela platoničara nalazio je njihove veze sa latinskom i srednjovekovnom tradicijom, sa naučnim, medicinskim i astrološkim teorijama, sve vreme nastojeći da pokaže saglasje platonizma i hrišćanske religije. Pored intenzivnog prevodilačkog rada Fičino je stizao da piše i originalna dela u kojima je pokušavao da platonističko učenje usaglasi i izmiri sa hrišćanskim. Najznačajnija su mu dela: *O nasladi* (1457), *O hrišćanskoj religiji* (1474), *Platonistička teologija o besmrtnosti duše* (1482), *O životu* (1489). Dopunu ovim knjigama čine i njegova *Pisma* u kojima ima mnogo originalnih ogleda i rasprava.

U Fičinovom sistemu neoplatonističkog hrišćanstva nalazimo niz interesantnih zapažanja među kojima se posebno izdvaja (a) nova koncepcija filozofije kao "otkrovenja", (b) koncepcija duše kao *copula mundi* (veza sveta) i (c) tumačenje pojma "platonovska ljubav" u hrišćanskom duhu.

Filozofija se, po mišljenju Fičina, rađa kao obasjavanje (illuminatio) uma, kako je navodno govorio Hermes Trismegist. Smisao filozofske delatnosti je u tome da pripremi dušu tako da bi intelekt mogao biti sposoban za doživljavanje svetlosti božanskog otkrovenja i u tom smislu filozofija je podudarna s religijom. Filozofija i religija imaju svoj izvor u nadahnuću i svetim misterijama; Hermes Trismegist, Zaratustra i Orfej bili su "prosvetljeni" tim svetlom i zato su oni proroci a njihova se misija sastoji u čuvanju svetih istina koje se ne mogu javno razglasiti.

Činjenica da su ti "drevni teolozi" mogli da dospeju do istine (koju su potom primili Pitagora i Platon), ima objašnjenje u tome da je *logos* jedan i jednak za sve. Hrist je "otelotvorio" reč a to i jeste potpuno otkrovenje. Zato su dela Hermesa, Orfeja, Zaratustre, Pitagore, Platona (i platoničara) lako saglasna sa hrišćanskim učenjem jer sva ona proističu iz istog izvora (božanskog logosa). Nije lako prevladati neverovanje i ateizam i stoga je i potrebna religiozna koncepcija (docta religio) koja bi sintetisala filozofiju platoničara i evanđeljsko učenje. U tome Fičino vidi smisao svešteničke delatnosti i u tome se za njega sastoji misija filozofa-sveštenika.

Što se tiče metafizičke realnosti, o njoj Fičino govori saglasno shvatanjima neoplatoničara u obliku silaznog sleda savršenstva; njih ima pet: bog, anđeo, duša, svojstvo (forma) i materija. Prva dva i poslednja dva stepena strogo su međusobno odvojena: prvi inteligibilni, a drugi fizički svet: njihova veza bila je duša i ona je spona dva sveta. Posedujući svojstva višeg sveta ona je sposobna da oživi niže stepene bića. Kao neoplatoničar, Fičino razlikuje dušu sveta, dušu nebeskih sfera i dušu živih tvari, ali je njegov interes pre svega usmeren na dušu čoveka kao misaonog bića. U spisu *Theologia Platonica* formulisao je teoriju o tri sveta, ističući kako duša predstavlja onaj treći svet što se proteže između sveta stvari i večnoga sveta. Ispunjavajući posredničku funkciju ona je trojaka i poseduje mogućnost da se uspinje po petostepenoj hijerarhiji ka višim stepenima ili da, obratno, tim putem silazi.

Ne stižući do panteizma, Fičino je jasno istakao dualizam boga i sveta, dualizam boga i čoveka. Ovaj treći svet bio je u jednakoj meri svet božanski kao i svet ljudski, svet zajedničkog delovanja; bog sve sadrži a sam nije ni u čemu sadržan jer on sam je sposobnost sadržavanja; vasiona ima četiri hijerarhijska stepena: kosmički um,

kosmičku dušu, zemaljsko carstvo prirode i neoformljeno, neživo carstvo materije. Gledano u celini vasiona je "božansko živo biće". Nastala je božanskim delovanjem, proizašla je iz boga, potom prožela nebesa da bi se, prošavši kroz elemente, završila u neoformljenoj materiji. Obratno kretanje energije, odozdo nagore čini "duhovni krug" (omiljeni Fičinov izraz). Odnos kosmičkog uma prema bogu, s jedne strane, i prema kosmičkoj duši s druge, Fičino poredi s odnosom Saturna prema ocu Uranu i sinu Jupiteru. Saturn se povezuje s umom i saznanjem, Jupiter se tumači kao razumna duša i delatni život.

Mesto čoveka je naglašeno kao spona između duhovnog i materijalnog. Osobina duše (koja je besmrtna i Bogom dana) jeste u tome što ona učestvuje u oba sveta i u tome počiva njena veličina. Čovek je pomirenje oba ova sveta, pa kraljevstvo prirode i kraljevstvo milosti prestaju da budu protivrečnosti. Čovek to pomirenje osigurava delovanjem i zato može biti nazvan bogom na zemlji (Deus in terra). Fičino prihvata osnovne ideje sv. Avgustina, razvijajući platonovsku teoriju o idejama (ili o oblicima) u avgustinovskom smislu, insistirajući na pojmu prosvećenja. Čovek ne saznaje ništa osim u Bogu i kroz Boga koji je svetlost duše.

Čovekov život se ne izražava potpuno u životinjskom postojanju (u zadovoljenju sopstvenog postojanja) niti u asketskom pokretanju zemlje, ili u mističnoj čežnji za prelazom u drugi svet. Čovekov život je život na zemlji, ali to je život akcije, život stvaranja. Fičino ističe vrednost nauka i umetnosti, otkrića i pronalazaka koji ukazuju na srodnost čoveka i tvorca. Filozofija i umetnost ukazuju na božanstvenost čoveka budući da su one stvaralaštvo. Čovek koji je stvaralac-umetnik, koji stvara misao, reč i oblik, koji stvara lepa dela, u stvari je najpotpunije biće, bog na zemlji, pošto deluje slično kao bog u svemiru - večiti *artifex* je stvorio lepotu i smisao sveta.

Veličina čoveka postaje tu pre svega veličina umetnika, veličina mudraca-pesnika, veličina onoga koji stvara iz sebe samoga, iz preživljavanja, iz tajanstvene unutrašnje snage /furor/ koja njime vlada, iz radosti postojanja, iz učestvovanja u ljudskoj prošlosti koja nije protekla i u prirodi što ga okružuje, koja govori tajanstvenim glasovima izabranim sveštenicima muza.

Umetnik-stvaralac postaje najveće otelovljenje čoveštva, pokazuje suštinski smisao ljudskog poziva u onom "trećem svetu", sopstvenom čovekovom svetu. To je poziv slobode i samostalnosti. Koreni te čovekove stvaralačke snage sežu duboko u strukturu samog bivstvovanja. Te osnove mogle bi biti određene imenom ljubavi kao osnovnim elementom postojanja.

Sa Fičinovim učenjem o duši tesno je povezan pojam "platonovske ljubavi" (ili "sokratovske ljubavi") pri čemu platonovski eros odgovara hrišćanskoj ljubavi. Ali dok je Platon eros shvatao kao moć koja viđenjem lepote uzdiže čoveka do apsoluta i iznova daje duši krila da bi se vratila u svoju nebesku postojbinu, Fičino pod pojmom ljubavi misli na sjedinjavanje u bogu empirijskog čoveka s metafizičkom idejom posredstvom postupnog uspinjanja lestvicama ljubavi i tako je način "oboženja" beskonačne igre večnosti. U "Komentarima" Platonovog dijaloga *Gozba* Fičino piše: "Mada nam se dopadaju tela, duše, anđeli, to sve u stvari ne volimo; no u čemu je bog: voleći tela, mi ćemo voleti senku boga, u duši – odraz boga, u anđelima – lik boga. To znači da ako budemo voleli boga u svim stvarima, na kraju krajeva, volećemo sve stvari u njemu; živeći tako dostići ćemo stepen na kome ćemo sve stvari videti u bogu i boga u svim stvarima: volećemo njega u sebi i sve stvari u njemu: sve je dato milošću boga i na kraju krajeva dobija u njemu iskupljenje. Zato što se sve vraća Ideji za koju je bilo stvoreno. I tada će se možda opet desiti preobražaj: ako neki

deo oseti u nečem nedostatak, on će se preobraziti tako što će se sjediniti s idejom zauvek. Istinski čovek i Ideja čoveka jedno je i isto. Niko na zemlji ne može biti istinski čovek budući da je odvojen od boga, pošto je tada on odvojen od Ideje koja je najviša forma. Istinskom životu možemo se približiti posredstvom božanske ljubavi. Prirodno, mi smo jedan od drugog odvojeni, ali se sjedinjujemo za Ljubav i svi zajedno se vraćamo Ideji da bi na taj način manifestovali to kako smo ranije voleli boga u stvarima zato da bi potom voleli stvari u njemu i da bi slaveći stvari u bogu njemu se vraćali: voleći boga, bivamo voljeni od sebe samih".

Za Marsilija Fičina je osnovni zakon bivstvovanja bilo stvaralaštvo i ljubav; tvorac se "ponavljao" u čoveku zahvaljujući tome što je on bio slobodan tvorac, a čovekova situacija u svemiru imala je da bude obeležena i zajamčena ljubavlju. Treba imati u vidu da je teorija o ljubavi koja vlada svetom imala u srednjem veku svoje duboke korene (i Dante se na nju pozivao u *Božanstvenoj komediji*). Ta teorija povezivala je grčku tradiciju i njene tokove (označavane imenom Erosa i Amora) sa zahtevima hrišćanstva koji su se izražavali u terminima *caritas-agape*. Voleti - znači zauzeti mesto u ovom mističnom kružnom kretanju. *Amor* je za Fičina drugi naziv za duhovni kružni tok što od boga ide prema vasioni i vraća se bogu. Svaka ljubav je želja, no svaka želja nije i ljubav. Ljubav bez saznanja je slepa sila; tek vođena razumskom sposobnošću ona stremi višim svrhama, dobru koje je istovremeno i lepota, a Lepota, uopšteno govoreći, prožima svu vasionu.

Karakteristična crta ove filozofije ljubavi u doba kvatročenta (XV stoleće) bilo je izrazito slabljenje njene religiozne i moralne sadržine, na koju je jak naglasak stavljalo srednjovekovno hrišćanstvo, uz istovremeno pomeranje akcenta na kosmološki karakter čitave koncepcije, kao i povezivanje sa čovekovim stvaralaštvom

koje se izvodilo iz istih izvora ljubavi. Ljubav je trebalo da bude glavni činilac ljudske delatnosti u svim oblastima, a pošto je ona istovremeno bila i zakon svemira, time je osiguravala harmonično urastanje ljudskih dela u prirodu i kosmos. Ljubav je trebalo da predstavlja i osnovnu sadržinu ljudskoga bića, čije je formiranje bilo shvaćeno kao razvoj ljubavi i njenih dela (to će kasnije ponavljati Kastiljone).

Teorija o "platonovskoj ljubavi" bila je široko rasprostranjena ne samo u Italiji (Piko, Bembo, Kastiljone), gde je za to bila pripremljena podloga širenjem "novog slatkog stila" s kojim je tematski bila povezana, već i van nje, posebno u Francuskoj. U *Dijalogu o ljubavi* Leon Jevrej (pravo ime Juda Abarbanel, 1460-1521) je razvio *ideju o intelektualnoj* ljubavi; nešto slično naći ćemo kasnije kod Spinoze.

Učenje o magiji Fičino izlaže u spisu *O životu* (1489) gde bez ikakvog ustručavanja proglašava sebe magom i pristalicom "prirodne magije" (tu nije reč o onoj vrsti magije koja u svom iskrivljenom obliku komunicira s duhovima) već o magiji zasnovanoj na neoplatonističkom shvatanju o univerzalnoj produševljenosti svih stvari. Fičino uvodi poseban elemenat "duh" koji je tanana materijalna supstancija koja prožima sva tela; taj "duh" (pneumatska supstancija) nalazi se svuda, u nama kao i na nebu. Uz pomoć "prirodne magije" Fičino je hteo, koristeći različita sredstva, pre svega prirodna, da pripremi duh koji je u čoveku dobio najveću mogućnost da bude duh sveta, životodavna sila koja ističe iz zvezda.

Kamenje, metali, trave i školjke, kao nosioci života i duha, mogu biti različito korišćeni računajući njihova "simpatička svojstva". Zato je Fičino pravio i talismane. Koristio je čari muzike, orfičke himne, pevane jednoglasno ili praćene instrumentima što je trebalo da pomogne da se uhvati blagotvorno delovanje planeta i harmonija "za

uspostavljanje zvezdane simpatije". S tom praksom je povezivao i medicinu i nije primećivao da sve to protivreči hrišćanstvu gde se u mnogo slučajeva sam Hrist javljao kao iscelitelj.

U Fičinovoj neoplatonističkoj koncepciji nema mesta Hadu; materija, kao najniža, može biti uzrokom zla ali sama nije zlo; između makro i mikro kosmosa postoji analogija. Besmrtna duša čovekova nesrećna je u telu, ona spava, strada jer je ispunjena beskonačnom tugom. Ona nema izlaza dok se ne vrati tamo odakle je i došla. Vasiona je određena principom poretka; svaki umetnik želi da sebe ovekoveči u svojim delima; tako je i tvorac svet stvorio nalik sebi, koliko je to god bilo moguće. Fičino mnogo govori o savršenstvu kružnog kretanja sfera. Saglasno s tim, mi živimo u hramu nebeskog arhitekte; svako je unutar tog kruga dužan da stvara i dovršava svoj krug i tako slavi boga. Čovek stoji na vrhuncu tvorevine sveta ne time što može postići njegovu harmoniju, već ponajpre zahvaljujući sopstvenom dinamizmu. Velika božanska igra nalazi svoje ponavljanje i potvrdu u ljudskoj igri i radu koji podražavaju boga i s njim se identifikuju. Tako je i čoveka moguće odrediti kao svetskog stvaraoca, a uverenost da je smisao ljudskog postojanja u stvaralaštvu, ukazivala je na to da je čovek uzdignut nad prirodom.

Fičino se bavio i time da li zvezde upravljaju ljudima; smatrao je da samo čovekovo telo može da bude zavisno od prirodnih sila, dok je njegova duša slobodna (ali takvo razdvajanje bilo je teško prihvatljivo, jer u tom slučaju čoveka nije trebalo shvatiti kao nezemaljski duh, nego kao čoveka ove zemlje, čoveka od duše i tela). Tražeći odgovor na ovo pitanje *da li zvezde upravljaju nama*, Fičino je stvorio možda najmoderniju, iako prividno najtradicionalniju teoriju čovekove zavisnosti i nezavisnosti; u knjizi *De triplici vita* nastojao je da astrološke podatke

interpretira kao psihološka otkrića koja se tiču tipova ličnosti i pravaca njenog delovanja.

Fičino je, ukazujući na značenje zvezda (sunce = jasnoća razuma; Jupiter = politička delatnost; Merkur = zanatska delatnost; Saturn = usamljenost i lenjost), nastojao da ljudima ukaže na perspektive njihovog života, zavisne od toga kakvi su oni u sebi i od toga kako će sa sobom postupati. "Da biste srećno živeli i radili, upoznajte pre svega vašu prirodu, vašu zvezdu, vaše sposobnosti, vaše mesto u svetu: tada ćete biti verni svome prirodnom pozivu".

Onaj ko smelo ide u korak sa svojim pozivom postiže uspeh: onaj ko nesvesno ili iz ludosti ide protiv njega - doživljava poraz. Fičino ukazuje na to da postoje dve vrste nesrećnih ljudi: (1) ljudi poraza, to su oni koji ne čine ništa da bi živeli odista za svoj poziv i oni (2) koji čine ono što je u suprotnosti sa njihovim pozivom. Zvezde ne upravljaju čovekom "spolja", ne odlučuju o njegovoj sudbini unapred i fatalistički. Zvezde su naprosto simboli nas samih, izraz one lične neophodnosti koja vlada nama time što pogoduje da smo upravo takvi a ne drugačiji. Astrolozi koji čitaju iz zvezda čitaju u njima zapravo psihološku strukturu naše individualnosti, a ne iščitavaju uopšte životne događaje koji nas tobož očekuju; ti životni događaji, naša sudbina - po mišljenju Fičina - rezultat su toga kakvi smo mi sami i šta od sebe činimo.

U jednom komentaru Piko dela Mirandola piše: "Saturn označava intelektualnu prirodu, koja je jedino posvećena i usmerena poimanju i kontemplaciji. Jupiter označava aktivan život koji se sastoji od upravljanja, rukovođenja i pokretanja prema njegovim pravilima stvari koje su mu potčinjene. Ova dva svojstva nalaze se u dvema planetama nazvanim istim imenima, tj. u Saturnu i Jupiteru, jer kao što se kaže, Saturn stvara ljude od kontemplacije, dok im Jupiter daje vladanje, rukovođenje i upravljanje narodima".

Pokazuje se očigledna sličnost sa onim što moderni psiholozi zovu "introvertnim" i "ekstravertnim" tipovima; stari astrolozi su čak naslućivali ideju da se ovako suštinske razlike ogledaju i u stavu prema novcu; kontemplativni "saturnovac" je zatvoren prema svetu, zlovoljan, ćutljiv, usredsređen na samoga sebe, ljubitelj samoće i mraka, gramziv i škrtica; aktivni "jupiterovac" je otvoren prema svetu, živahan, rečit, druželjubiv, zainteresovan za druge, bezgranično darežljiv. Zato odnos astrologije i psihologije postaje u Fičinovoj koncepciji utoliko moderniji: zvezde određuju pravac života ali ne odlučuju unapred o njegovoj vrednosti. Analizirajući psihološki smisao zvezda Fičino ističe njihovu dvojnost: Jupiter može voditi državi blagostanja ali i bunama i ratovima, Saturn može da vodi samotničkoj ali i stvaralačkoj meditaciji. To znači: ko se rodio u znaku Jupitera ne treba da se posvećuje poslu mislioca ili zanatlije, već državnim i javnim poslovima; ali, kakva će biti njegova delatnost (dobra ili loša) zavisi isključivo od njega samoga. Na taj način Fičinova koncepcija pokušava da pomiri čovekovu slobodu sa određenim pravcem njegove delatnosti, sa svojevrsnom nužnošću koja postoji u samom čoveku. Čovek postaje individualizovano biće, posve raznorodno. Mnogobrojnim osobinama kojima se čovek razlikuje od životinje dodaje se još jedna: tip ljudskog postojanja je individualno postojanje.

Čovek se najpotpunije izražava kroz stvaralaštvo; ono je najdublje pitanje čoveka-jedinke, čoveka koji se u svojoj izdvojenosti ne može uporediti ni sa kim drugim. Fičinova koncepcija, puna kompromisa i protivrečnosti, prvi je veliki pokušaj mišljenja o čoveku na osnovu njegovih dostignuća u odlasti duhovnog i umetničkog života. Prošlost je vredna najbrižljivije zaštite a istraživanja starih spomenika omogućavala su mu da vidi bliskost ljudi različitih epoha.

Čovek svoj život /esse/ gradi sopstvenim delima i dok je do tada iz stalne i nepromenljive ljudske suštine (koju je ustalio tvorac) izvođena sadržina njegovog delovanja, Fičino je sada ukazivao na mogućnost preokreta te zavisnosti: moglo se pomisliti da je čovek stvoren tako da bi iz samoga svog života, stvaranog u vremenu svojom sopstvenom delatnošću, mogao da crpe svoj smisao, da oblikuje svoje biće.

Fičinov uticaj, tezom da se na svet gleda *sub speciae amoris,* biće vidan kod Rafaela kao i u knjigama Pjetra Bemba; Kozimo Mediči je govorio da bez Platonovog učenja niko ne može biti ni dobar građanin, ni dobar hrišćanin. Fičino je o Platonu propovedao u crkvi sv. Arhangela; slava Fičinovog dela bila je tolika da je u narednom stoleću čak i Đordano Bruno držeći predavanja na univerzitetu u Oksfordu, treći deo Fičinovog traktata *O životu* isticao kao svoj. Treba imati u vidu da je ime Platona za firentinske neoplatoničare imalo isti onaj tajanstveni prizvuk kao ime Hrista u ustima sv. Petra. Firentinski neoplatonizam je ponajmanje neka teorija; ti neoplatoničari bili su neobično učeni ljudi, znali su veoma mnogo, bili su znalci mnoštva jezika, znali su mnogo o drevnim religijama, *Bibliju*, hrišćanstvo, celokupnu svetsku filozofiju i literaturu, sholastičku teologiju i poetiku, no stvar ovde ne beše samo u teoriji budući da je firentinski neoplatonizam značio i određen tip života, opšte bratstvo ljudi kod kojih je bilo zajedničko sve.

Taj neoplatonizam, iako religiozan i mističan, nije bio nešto dosadno i nametljivo; beše to nešto praznično i svečano - svetska teorija; firentinski neoplatonizam je bio neobično ljudski, odlikujući se srdačnošću i intimnošću, opravdavajući time romantične, prijateljske ljudske odnose i zato je to bila renesansa u najdubljem značenju te reči (A.F. Losev).

Aristotelizam

Mišljenja o Aristotelovoj filozofiji u vreme renesanse bila su daleko od opšeg saglasja; među protivnica aristotelizma nisu bili samo firentinski neoplatoničari, već i mislioci poput Lorenca Vale, koji su Aristotelu, posebno njegovim logičkim spisima, zamerali na suvoparnosti, nejasnosti i izveštačenosti i nije slučajno što je ovim misliocima Ciceron bio daleko bliži no Platon. Ali, treba pomenuti i renesansne aristotelovce koji su unapredili proučavanje njegovih spisa i suprotstavili se platoničarima; pre svega, treba istaći prevodioca i komentatora Aristotela koji je polemisao sa Platonom, optužujući ovog da je osnivač nove novoplatonske paganske vere, Georgija Trapezuntskog (1395-1484); zatim Teodora od Gize (1400-1478), kao i Hermolaja Barbarusa (1454-1493). Za sve njih je zajedničko kako to da su bili prevodioci i komentatori Aristotelovih i Teofrastovih spisa, tako i to da su podjednako bili protivnici i neoplatoničara i sholastičara a da je poslednji od pomenutih filozofa Alberta Velikog, Tomu i Averoesa ubrajao u filozofske "varvare". Tu je pre svega reč o ljudima koji su nastojali da filološkim sredstvima dođu do izvornog Aristotela oslobođenog iskrivljavanja koje su počinili sholastički, arapski i hrišćanski autori.

Kada je reč o tumačenju samog Aristotela nesaglasje je postojalo i među samim aristotelovcima, pa u to vreme postoje tri osnovne interpretacije aristotelizma. Prva, aleksandrijska interpretacija potiče od antičkog komentatora Aristotela, Aleksandra Afrodisijskog koji je smatrao da je čoveku svojstven potencijalni intelekt, ali da je stvarni temelj intelekta najviši uzrok (bog) koji, prosvetljujući potencijalni intelekt čini mogućim saznanje. Druga orijentacija oslanjala se na Averoesa koji je u XI stoleću

opremio Aristotelove spise velikim komentarima koji su imali snažan uticaj na svu potonju filozofiju. Averoeste je odlikovalo shvatanje po kome postoji jedan intelekt za sve ljude i za svakog posebno; to je omogućavalo da se govori o besmrtnosti duše, jer je jedan i jedinstven intelekt po prirodi svojoj morao biti besmrtan. Tipična za to vreme bila je teza o "dvojnoj istini" po kojoj se razlikovala istina dostupna razumu i istina do koje se dospeva samo putem vere.

Sve ovo imalo je za posledicu da se među pristalicama Averoesa i Aleksandra Afrodizijskog razgoreo spor oko toga da li u svim ljudima postoji samo jedan božanski um (averoisti), ili u čoveku uopšte ne postoji besmrtni um (aleksandrovci). Kako su obe struje poricale besmrtnost ličnosti došle su u sukob sa neoplatoničarima: Marsilio Fičino je tvrdio kako su se obe struje, poričući besmrtnost i božansko proviđenje, odrekle religije i kasnije su, na petom Lateranskom koncilu (1512-1517), osuđena oba učenja. Konačno postojala je i treća interpretacija – tomistička, veliki pokušaj da se aristotelovski sistem izmiri sa hrišćanskom doktrinom.

Za sledbenike Aristotela u vreme renesanse je karakteristično bavljenje logičko-gnoseološkim i fizičkim problemima (politiku, etiku i poetiku su u to vreme izučavali filolozi-humanisti); kad je reč o izvorima znanja, aristotelovci su razlikovali: (a) autoritet Aristotelov, (b) zaključke primenjive na činjenice i (c) neposredno iskustvo koje je vremenom sve više na sebe skretalo pažnju, pa je moguće da se aristotelovci odrede i kao "empiristi". Upravo oni su produbili logičku i metodološku problematiku podigavši je na veoma visok nivo te se u to vreme, u Padovi, javlja izraz *naučni metod*.

Sve fizičke koncepcije aristotelovaca behu analitični promišljene, mada se u oblasti kosmologije nisu mogli dobiti

neki noviji i značajniji rezultati bez osamostaljivanjaastronomije od fizike; osim toga, teorija o četiri kvalitativno različita elementa i "formi" činila je nemogućom matematičku fiziku i primenjenu matematiku. Najveći broj komentara bio je posvećen traktatu *O duši* a što je istovremeno bio simptom povratka aristotelovskom shvatanju prirode.

Sinteza koju je načinio Toma polako se počela dovoditi u pitanje Skotovim i Okamovim produbljivanjem jaza između nauke i vere a Sigert iz Brabanta je već bio postavio teoriju o "dve istine" koju su usvojili latinski averoesti i podržali pojedini aristotelovci krajem XVII stoleća. Pomenuta teorija, kako smo već ranije istakli, podrazumeva da nešto može biti istina u filozofiji a neistinito u teologiji, te se dopušta da nešto može biti verovatnije saglasno intelektu i Aristotelu, mada na osnovu vere treba biti prihvaćeno kao istina ono što je suprotno. To shvatanje bilo je kritikovano kao nedokazivo i pogrešno i kritikovano od mnogih katoličkih teoretičara, ali je kasnije, ova teorija pomagala oslobađanju filozofije i nauka od teologije i pripremala put slobodnim misliocima, posebno u XVIII stoleću.

Najznačajnija ličnost među aleksandristima bio je **Pjetro Pomponaci** (1462-1524), rođen u Mantovi (i prozvan stoga Pereto Mantovano); od 1495. godine bio je profesor u Padovi, a potom u Ferari i Bolonji. Iako je u početku bio averoesta, ubrzo se počeo udaljavati i od shvatanja Averoesa i od shvatanja Tome, te se može reći da je bio najbliži aleksandrincima, pre svega Aleksandru Afrodizijskom ali u onoj meri u kojoj ovaj sledi Aristotelovo učenje, budući da je Pomponaci nastojao da Aristotelovo delo očisti od nearistotelovskih dodataka, te njegovo mišljenje poseduje svoju posebnu gamu. U traktatu *O besmrtnosti duše* razmatra centralnu temu XVI stoleća. Intelektualna duša rađa nagone i htenja koji su čoveku

imanentni; u poređenju s čulnom dušom životinjâ, čovekova intelektualna duša ima moć da spozna ono što je univerzalno i natčulno. Istovremeno ona nije odvojena od čulnih likova kroz koje se kreće ka saznanju. Ako je tako, ona to ne može činiti bez tela, pripada i ne može svoje sopstvene funkcije bez njega da ostvari. Zato je duša zapravo forma koja se rađa i umire sa telom i ne može delovati nezavisno od njega. Ali, duša istovremeno poseduje i plemenitije biće no što je slučaj sa ostalim materijalnim bićima i nalazeći se u dodiru s ne-materijalnim duša je njim prožeta iako ne u apsolutnom obliku.

Kako je i za platoničare i za sve hrišćane teza o besmrtnosti duše bila apsolutna i obavezujuća, ovo shvatanje je izazvalo opšte proteste; istina, Pomponaci nije nameravao da negira besmrtnost uopšte, već samo tezu da je to moguće dokazati i posredstvom razuma. Da je duša besmrtna, to je pretpostavka vere i utvrđuje se sredstvima vere (otkrovenjem i kanonskim spisima) kad drugi argumenti nisu dovoljni.

Nadalje, Pomponaci je smatrao da se vrlina više slaže s tezom osmrtnosno besmrtnosti duše, jer onaj ko je dobar samo zbog potonje nagrade skrnavi svojim ponašanjem tezu o vrlini. On je na izvestan način blizak ideji Sokrata i stoika o tome da je istinska sreća u samoj vrlini a nesreća u poroku kao takvom. Pomponaci iznova obnavlja shvatanje o čoveku kao mikrokosmosu kao i neke stavove Pika dela Mirandole: nalazeći se na prvom mestu u hijerarhiji materijalnih bića, duša se graniči s nematerijalnim bićima i nalazeći se na sredini spaja jedne i druge; duša je materijalna u odnosu na nematerijalna bića, ali je nematerijalna u odnosu na materijalna; delom pripada sferi razumskog a delom sferi materijalnog. Kada deluje saglasno s duhovnim bićima duša je božanstvena a kada kao životinja, onda se u nju i pretvara.

U knjizi *O uzrocima prirodnih dela, ili o čudesima,* gde se razmatra delovanje natprirodnih uzroka na prirodne pojave, Pomponaci pokazuje kako se sva zbivanja, bez izuzetka, mogu objasniti prirodnim uzrocima, i to se odnosi na svu dotadašnju ljudsku istoriju, dok u glavnom svom spisu *O sudbini, slobodi predodređenosti i proviđenju,* napisanom u najradikalnijoj formi koju je mogao poprimiti aristotelizam, on se svojim pogledima najviše približava naturalizmu u aristotelovskoj filozofiji koji je samo nekoliko pokolenja nakon njenog nastanka u peripatetičku filozofiju uveo Straton.

Uočljivo je da se taj Pomponacijev naturalizam sasvim drugačije odnosi spram savremene magije i da nije neprijateljski nastrojen prema sferi fantastičnog; niz mislilaca širio je to učenje i među njima ističu se Julije Cezar Skaliđero (1484-1558), Gasparo Kontarini (1483-1542) i Andreo Čezalpino (1519-1603), lekar pape Klimenta VIII čijom se zaslugom neosholastički aristotelizam proširio i na nemačko govorno područje.

Uprkos kritičkoj distanci i spram Aristotela, koju nalazimo kod Pomponacija, posebno kad ističe kako pre treba verovati čulima i onom što nam pruža iskustvo no Aristotelu, mora se reći da je opšti ton čitavoj epohi renesanse davao platonizam a da je aristotelizam ovome bio samo dijalektička antiteza pa nije nimalo slučajno što će Bernardino Telezio naći u Aristotelu malo fizike i još manje metafizike, dok će Bruno Aristotela videti kao starca dostojnog sažaljenja. Noseći u sebi masu protivrečja aristotelizam je najveći poraz pretrpeo upravo zbog želje da naučni rad učini plodotvornim. I dok je sholastika nedostatak realnog znanja nadoknađivala iluzornim verovanjem u mogućnost proširivanja znanja mehaničkim kombinovanjem logičkih formi, protiv takve okoštale logike (pogrešno je identifikujući s učenjem Stagiranina) sve je

više ustajao zdravi osećaj renesanse. Zato je u to vreme Ciceron dobijao sve veći značaj, i kad se shvatilo da gramatičke forme imaju retorički karakter, sve se više osećala tendencija da se retorički preformuliše i sama logika; takvo shvatanje nalazimo u delu **Lorenca Vale** (1407-1457) *De dialectica contra Aristotelicos* koji je logičke zakone nastojao da izvede iz retoričkih postupaka dokazivanja Cicerona i Kvintilijana a dijalektiku tumačio kao pomoćnu nauku retorike.

Protiv filozofije Aristotela istupao je često proganjani čuveni francuski humanista **Petar Ramus** (ili Pjer Ramo, 1515-1572) koji je kao kalvinista ubijen u Vartolomejskoj noći; on je oštro kritikovao veštački karakter aristotelovsko-sholastičke logike; Ramus se zalaže za novu formu nauke, za plodotvornu metodu mišljenja, verujući da je istinska logika zdravorazumska "prirodna logika" koja pomoću dijalektičkih vežbi može svakog osposobiti da o svemu govori. Prirodna logika formuliše zakone koji upravljaju čovekovim neposrednim i prirodnim mišljenjem i rasuđivanjem koje je izraženo ispravnim govorom.

U spisu *Tri knjige dijalektičkih poduka* Petar Ramus deli prirodnu logiku na dva dela od kojih se prvi bavi otkrićem a drugi sudom; kako je uloga prirodne logike u tome da omogući odgovor na pitanja koja se tiču stvari, prva faza procesa logičkog mišljenja sastoji se u otkrivanju tački gledišta ili kategorija koje će istraživačkoj svesti omogućiti da reši postavljene probleme. Ove tačke gledišta ili kategorije uključuju izvorne ili neizvorne kategorije kao što su rod, vrsta, deoba, definicija itd. Druga faza sastoji se u primenjivanju tih kategorija tako da svest može da donese sud koji će odgovoriti na postavljeni problem. U svom razmatranju silogizma Ramo razlikuje tri faze: (a) silogizam, (b) sistem, tj. oblikovanje sistemskog lanca zaključaka i (c) dovođenje svih nauka i saznanja u odnos

prema bogu; to znači da se logika Ramoa sastojala iz dva dela: prvi se bavio pojmom a drugi sudom. Takva logika, kojoj je ideal deduktivno zaključivanje, ne može pomoći u otkrivanju novog, ali to nije sprečilo da Ramoovi logički spisi postanu veoma popularni, posebno na univerzitetima nemačkog jezičkog područja gde su o njima vođene žive rasprave.

U gnoseološkom smislu to vodi obnovi eklekticizma čiji je predstavnik u antičko doba bio Ciceron. Kao nekada Ciceronov, tako je u doba renesanse uticaj Ramoa bio veliki, pre svega kod onih koji su bili nezadovoljni postojećim. Bezbojni njegov sadržaj našao je sledbenike na protestantskim univerzitetima, pre svega u Strazburu, zalaganjem Johana Šturma (1507-1589), a preko R. Gokleniusa (1547-1628) u Marburgu je došlo do izmirenja s običnom školskom aristotelovskom logikom.

Stoicizam

Sa jačanjem interesa za antičko duhovno nasleđe obnavljani su i drugi pravci antičke filozofije. Zahvaljujući povećanom interesu za rimsku literaturu, stoicizam je obnovio filolog i teolog, profesor u Jeni, Kelnu i Luvenu, autor knjige *De constantia in malis publices* (1575) - **Just Lipsius** (Justus Lipsius, 1547-1606), a prevashodno u težnji da hristijanizuje stoičku fiziku i metafiziku. Mada je ovaj stoicizam ubrzo potisnuo neoplatonizam, a u oblasti filozofije prirode obnovljeni atomizam koji je neposredno uticao na obnovu epikureizma, oslanjajući se na Seneku, na neke od sledbenika Filona, kao i Corpus Hermeticum, Filona i Jovana Damaskina, Lipsius je tvrdio da je bog (božanska vatra) netelesan i da stoga nema neku posebnu formu iako u sebi sadrži oblike svih stvari.

U svetu, po Lipsiusu, postoje dva načela: aktivno i pasivno. Samo je prvo večno i neprolazno, te stari stoici greše kad atribut večnosti povezuju s materijom jer se u tom slučaju i večni bog pokazuje kao materijalno biće. Bog, kao aktivno načelo, lišen je svake materijalnosti; on je večni duh, životodavni, tvorački, osnova i uzrok sveg bivstvovanja.

Vatrena pneuma prožima sve stvari sveta i budući da je svuda prisutna, moguće je reći da je ona identična s bogom kao "dušom sunca i planeta" i ovo shvatanje će kasnije uticati na Isaka Njutna koji je u svojoj biblioteci posedovao Lipsiusove spise među kojima je najverovatnije bio i traktat *Physiologiae stoicorum*.

Epikureizam

Epikureizam i nije bio nikad zaboravljen budući da je i dalje živeo zahvaljujući pesničkom delu Lukrecija i spisima Cicerona; ubrajan je u nehrišćanske poglede na svet i pod tim izrazom se obično označavalo pagansko neverovanje. Za epikureizam je vezivan način života koji je podrazumevao podleganje čulnim zadovoljstvima i uživanju i u običnom jeziku to značenje se očuvalo do danas. Među najznačajnijim misliocima ove orijentacije bio je **Lorenco Vala** (1407-1457), među humanistima svog vremena najpoznatiji po zalaganju da se *Novi zavet* filološki oslobodi od potonjih naslaga kako bi opet dobio svoju izvornu čistotu i jasnost. Suprotstavljajući srednjovekovnom filozofskom metodu *quaestiones* svoj filološki metod, on je nastojao da pokaže kako je jezik otelotvorenje duha a reč otelotvorenje misli; smatrao je da se mora uvažavati reč, da se razume sakralnost jezika tako što će se ljudi vratiti njegovoj izvornosti. Nije nimalo slučajno što je upravo Lorenco Vala i dokazao lažnost tzv. *Konstantinove darovnice* na temelju

koje se crkva pozivala na pravo da vlada svetom a što će potom postati izvor korupcije u njenim redovima.

U spisu *O istinskom i lažnom dobru* Vala stoičkom asketizmu, koji se bio raširio među monaštvom, suprotstavlja zadovoljstva shvaćena u najširem smislu a ne samo telesnom; sve što je stvorila priroda, kaže on, ne može biti da nije sveto i da nije dostojno pohvale, pa je tako i sa uživanjem. Ali, kako se čovek sastoji od tela i duše, uživanja mogu biti razna: čulna (kao najniža) a zatim ona duhovna, kao i ona koja nam pruža umetnost i kultura a iznad svega, ljubav prema bogu. Uživanje je, smatra Vala, ta sreća koju duša ima u raju; to blaženstvo moguće je odrediti samo kao uživanje. Premda je zadovoljstvo uvek dobro, čovek ne teži njemu već bogu, jer zadovoljstvo je ljubav i njega daje bog; dobijajući se voli i dobijeno je ono što se voli; voleti je isto što i zadovoljstvo, blaženstvo, sreća i milosrđe koji su konačni cilj i u tom svetlu nam se pokazuju svi drugi predmeti. Zato, ističe Vala, bolje je govoriti da ljubav boga nije konačan cilj već delujući uzrok.

Valina pozicija je delimično panteistička ali i otvoreno antimanihejska, no odmah treba reći da njegova koncepcija u znatnoj meri prevazilazi granice antičkog epikureizma budući da željeno dobro nije dostupno na zemlji već samo na nebu; zato je i bilo moguće Valino suprotstavljanje aristotelizmu zasnivano na živoj veri.

Nakon Bekona i Galileja koji su priznavali teorijsku vrednost učenja o atomima za praktična istraživanja, francuski mislilac **Pjer Gasendi** (1592-1655) je istakao teorijski karakter epikurejskog učenja nastojeći da očisti lik Epikura od iskrivljavanja koja je načinila tradicija; mora se ipak istaći da tu nalazimo jednu hrišćansku interpretaciju epikureizma: ako su kod Epikura atomi bili nestvoreni i neuništivi, po Gasendiju njih je stvorio bog; ako je po Epikuru kretanje bilo večno, po Gasendiju izvor kretanja je

bog; pozivajući se na atomističku teoriju Demokrita i Epikura, Gasendi se radikalno suprotstavio sholastičkom aristotelizmu ali isto tako i novoj filozofiji njegovog vremena - kartezijanizmu.

Skepticizam

Vidimo da su vladajuće tradicije XV stoleća platonizam i aristotelizam, a da se stoicizam i epikureizam nalaze u drugom planu i nemaju neki veći uticaj; stvari se donekle menjaju u narednom stoleću kada poslednje dve orijentacije izbijaju u prvi plan a sa njima i skepticizam kakav smo imali kod Sekst Empirika. Skepticizam će u Francuskoj stvoriti posebnu atmosferu i Mišel Montenj biće njegov izraziti predstavnik. U početku, učenje Seksta Empirika prvi je sistematski iskoristio Đanfrančesko Piko dela Mirandola (1469-1533), nećak velikog Pika dela Mirandole, kao i Henrih Kornelius (poznat kao Agripa od Neteshajma, 1486-1535, a još više kao mag). Nakon toga, u Francuskoj su štampani novi latinski prevodi Seksta Empirika, zatim Pirona (1562) da bi 1569. Gentian Hervet objavio na latinskom sve spise Seksta Empirika.

Ako je fetišizacija antike bila svojstvena nizu renesansnih mislilaca na kraju ove epohe, kritični odnos spram antike i pokušaja njene restaurcije, obnovu pironskog skepticizma kao i kritični odnos spram sholastike naći ćemo kod **Mišela Montenja** (1533-1592), autora široko popularnih *Ogleda* (Bordo, 1580) u kojima se skepticizam nalazi u saglasju s istinskom verom; reč je o izrazitom predstavniku francuskog renesansnog duha koji u svojim prefinjenim i duhovitim tezama o osnovnim pitanjima života, oživljavajući antičke argumente za skepticizam, daje svoje lične odgovore, koji su u isti mah i odraz duha vremena u kome živi. On ističe relativnost čulno-

iskustvenog, nesposobnost uma da se izdigne iznad ove relativnosti do apsolutne istine, neprestano menjanje i objekta i subjekta, relativnost vrednosnih sudova...

Mišel Montenj nije bio ni geograf ni lekar, već bistar posmatrač života ljudi u društvenim uslovima toga doba. On sam, kao nekad Erazmo, nije odabrao nijedan tabor: bio je blizak i katolicizmu i protestantizmu ili, jednako dalek od oba. Ali, ako Erazmo još nije mogao razumeti suštinu spora, to se za Montenja više ne može reći: on je spadao u epohu tolerancije koja u njegovo vreme još nije započinjala. Spadao je u tabor religijskog skepticizma i religijske ravnodušnosti i znajući da takvo opredeljenje crkva kažnjava zamaskirao ga je fikcijom literarne ironije. Montenj je smatrao da način života, otelovljen u društvenoj i političkoj strukturi jedne zemlje, predstavlja zakon prirode kojem svako treba da se pokori. Isto važi i za veru pošto teorijska osnova bilo koje vere ne može biti racionalno ustanovljena. S druge strane, moralna svest i pokoravanje prirodi jesu središte vere i njih može povrediti samo verska anarhija.

Na taj način Montenj je ostajao veran duhu pironovskog skepticizma, koji je u čovekovoj svesti o neznanju nalazio dodatni razlog za pridržavanje tradicionalnih društvenih, političkih i verskih formi. Čini se da Montenjeva pozicija ni potonjim generacijama nije bila najjasnija: Bekon ga je obožavao zbog trezvenog gledanja na svet; Paskal je smatrao da Montenj sumnja zbog svoje vatrenosti, dok je Niče u njemu video dušu "dostojnu" jakog čoveka. Montenj je tako postao "nepoznat čovek", a to je bilo u saglasnosti sa onim što je on hteo da kaže.

Polazna tačka Montenjevih razmišljanja o čoveku bio je položaj ljudi u svetu prirode; čoveka uobraženost tera da se uzdiže iznad životinje, iako nema dokaza za tu prednost; ljudima su bliske životinje i životinjama ljudi; a, u oblasti razuma postoji veća razlika među ljudima nego između

ljudi i životinja. U mnogom pogledu životinje su bolje od ljudi: "što se tiče vernosti, nema u svetu tako izdajničke životinje kao što je čovek"; čoveku je tuđa i velikodušnost koja karakteriše neke postupke životinja.

Kada se hvališu kako više ne žive u prirodnom stanju, ljudi zaboravljaju da plaćaju veliku cenu za svoju posebnost, a koja je možda samo prividan uspeh. Montenj tako započinje napad na kulturu koja dezorganizuje život ljudi. Pri tom, Montenj nije zainteresovan za kulturu kao za društveni sistem vrednosti i normi; on je zainteresovan samo za čoveka, koji, razvijajući svoje sposobnosti, naročito razum i maštu, preuzima veliki rizik života punog nemira, života koji može da vodi sve do ludosti.

Sve ono što je po Mirandoli bilo izraz veličine i slave čoveka (da samo čovek može da oblikuje svoj život kako hoće) u Montenjevim očima je bilo samo izraz lažnih i opasnih ambicija, kojima su upravljale "fatamorgane razuma". Montenj se tako suprotstavlja i srednjovekovnoj i renesansnoj koncepciji čoveka. Montenj je čovek razdoblja koje je postalo pametnije ali i kritičnije u odnosu na velike reči lišene pokrića. Montenj podvrgava sumnji entuzijazam i radost rane renesanse, ali je nepopustljivi protivnik tradicionalnih koncepcija koje su se u to vreme na talasu kontrareformacije vraćale u život.

Po prvi put je primenjen novi model razmišljanja o čoveku. Čitava ranorenesansna koncepcija čoveka suprotstavljajući se srednjovekovnim shvatanjima, ostajala je verna tradicionalnoj mitologiji koja je preporučivala da se čovek upoznaje putem dedukcije. U toj tradiciji proboj je načinio Makijaveli u oblasti analize čoveka kao političkog bića a Leonardo u oblasti izučavanja strukture ljudskog tela. Ali Montenj je bio prvi koji je primenio taj metod na istraživanje celog čoveka, a ne samo na istraživanje pojedinih aspekata njegovog bića. Antička izreka, zapisana

u Delfskom hramu, *spoznaj samoga sebe,* koja je postala osnova Sokratovog programa, i Montenju beše najpreči zadatak. Dok su antički filozofi težili razumevanju čoveka kako bi dospeli do sreće, ovo dostizanje sreće našlo se u središtu Montenjevih nastojanja. Mudrost je istinska mera filozofije; ona određuje kako treba živeti da bi čovek bio srećan. Do sreće se po Sekstu Empiriku moglo doći isključivanjem istine; u odustajanju (stavljanjem suđenja u zagrade) dospeva se do istine i spokojstva.

Montenjevo skeptičko stanovište preuzeo je njegov prijatelj **Pjer Šaron** (1541-1603), advokat, a kasnije sveštenik; smatrao je da čovek ne može da dosegne izvesnost metafizičkih i teoloških istina. Međutim, ljudsko samosaznanje, koje nam otkriva naše neznanje, otkriva da posedujemo i slobodnu volju kojom možemo da postignemo moralnu nezavisnost i da vladamo strastima. Prava mudrost je priznavanje i ostvarivanje moralnog ideala, i ona je nezavisna od dogmatske vere.

Šaronov skepticizam dobija još izrazitiju, pironovsku formu u delu **Frančeska Sančeza** (1552-1632) koji je po rođenju bio Portugalac a studirao je u Bolonji i Veneciji, da bi medicinu i pravo predavao u Monpeljeu a potom u Tuluzu; u svom *Traktatu o prvoj nauci,* koja dolazi do toga da ništa ne možemo znati (1581), polazio je od toga da čovek može znati samo ono što je sam stvorio i tu misao će kasnije razviti Imanuel Kant. Ali ostajući u granicama svoga vremena, Sančez je došao do zaključka da istinsko znanje kao i prava tvoračka delatnost pripada samo bogu. Samo bog koji je stvorio sve, zna sve. Ljudsko znanje je čulno-opažajno ili se zasniva na introspekciji. Prva vrsta saznanja je nepouzdana, a druga, iako nas uverava da postojimo, ne može dati jasnu ideju o tome. Naše poznavanje sebe je neodređeno i neizvesno. Introspekcija nam ne daje nikakvu sliku o sebi, a bez slike ili predstave ne možemo imati jasnu

ideju. S druge straje, iako nam čulno opažanje daje određene predstave, one su daleko od savršenog znanja o njima. Pošto mnošto stvari sačinjava jedinstven sistem, nijedna stvar se ne može savršeno znati ako se ne poznaje ceo sistem, a njega ne znamo (16, III/239).

Skeptička filozofska tradicija dovela je do toga da je početkom XVII stoleća skepticizam u Francuskoj bilo teško opovrgnuti. U svojim radovima Pjer Gasendi produžuje i produbljuje kritiku dogmatizma autoritarizma, antiintelektualizma sholastike, kojom su se bavili njegovi prethodnici i nastoji da poveže skepticizam i epikurejstvo. Gasendi je smatrao da se Epikur više od svih približio skepticizmu ukazujući kako se kod Epikura može naći niz pironističkih stavova. U svim svojim delima on je ponavljao kako deli njihova shvatanja i kako njegove sumnje kao sumnje skeptika tiču se samo onih stvari koje su odista neuverljive, jer ono što je odista istina, kao što su to Euklidovi "Elementi", niko nije još doveo u pitanje.

Osnova naučnog znanja mora po Gasendiju biti iskustvo; tako nešto mogao je on tvrditi jer je i sam bio naučnik, poznati astronom koji je izučavao polarnu svetlost i sam bio profesor matematike na kraljevskom koledžu u Parizu i izveo niz eksperimenata kojima se moglo potkrepiti učenje Galileja, a isto tako i eksperiment koji je kasnije Njutn formulisao kao prvi stav mehanike. Naučnik koji će slediti Gasendija i razvijati skepticizam biće **Blez Paskal** (1623-1662).

Međutim, moramo istaći da epoha renesanse nije samo period obnove antičkih vrednosti; reč je obnovi duha koja je podrazumevala i novi život a za to su bila potrebna nova znanja; osećala se zasićenost starim formama, a nauke i umetnost behu u usponu. Obnova antičkog mišljenja beše samo prvi korak na putu koji je ubrzo počeo da se račva: jednim putem išlo se u dubinu ljudske duše što je svoje

ishodište imalo u religioznoj reformaciji a drugi put, spoljašnji, vodio je otkriću istorijskog sveta.

Religiozna reformacija

Sve namere humanista tokom epohe humanizma i renesanse bile su prožete željom za religioznom obnovom, a i sam pojam "renesansa" imao je duboke religiozne korene. Neki od humanista, poput Marsilija Fičina i Pika dela Mirandole, nastojali su da stvore "naučnu religiju", ali religiozni bum desio se van granica Italije. **Erazmo Roterdamski** (1466-1535) je stavio humanizam u službu reforme, ali nije pokidao odnose s katoličkom crkvom. S druge strane, jedinstvo crkve i hrišćanstva bilo je delovanjem Martina Lutera (1483-1546) bespovratno izgubljeno.

Deziderij Erazmo (tako na latinskom zvuči flamansko ime Gerharda Gerhardsa) rodio se u Roterdamu; sveštenik je postao 1492. i tu funkciju je vršio narednih osam godina. Njegova filozofska pozicija, posebno kad je reč o kritici crkve i sveštenstva, sadrži neke od kasnijih stavova Lutera pa su ga s razlogom neki optuživali da je pripremio tlo za protestantizam. Jasno je video krizu rimsko-katoličke crkve ali nije išao dotle da krivicu nalazi u papi i njegovim postupcima. Smatrao je da je crkva samo prividno prevela mase pagana u hrišćanstvo a da se sama potčinila paganskom načinu poštovanja boga, što je ona prenela na obožavanje Hrista. Svaka svetovna pobeda crkve plaća se porazom na planu duha i stoga crkvom vladaju oni koji su od strane nje ranije bili poraženi.

Istorija njegovog života je istorija bežanja od sukoba u koje ga je uvlačila njegova delatnost; Erazmo se nije zanimao ni za filozofiju, ni za prirodne nauke, tuđi su mu bili stavovi Leonarda i Pomponacija, sporovi neoplatoničara

i neoaristotelovaca, nije se zanimao ni za društveni ni za ekonomski život, tuđi su mu bili problemi države i prava (kako ih je u novom obliku formulisao Makijaveli). Odlikovala ga je duboka metafizička tuga; duboka melanholija prožima sva njegova dela. On je bio moralist koji osuđuje i apeluje, ali koji sam ne iznosi nikakav jasan program. Stalno je zaobilazio sporna pitanja i stalno je ostajao u sferi uopštenih uputstava, ne izlažući precizno svoje stanovište. Svojim zadatkom video je "ispunjavanje praznina, ublažavanje oštrih prelaza, sređivanje onog što je neuredno, objašnjavanje onog što je zapleteno, razmrsivanje čvorova i rasvetljavanje tame". Erazmova interesovanja su, pre svega, bila filološke prirode; to su interesovanje za autentičnost tekstova koje nam je predala tradicija i za lepo iskazivanje misli. Erazmo je izdavao spise klasika i crkvenih otaca, a njegova izdanja tekstova svetaca bila su plod velikog rada i velike erudicije. Ali ta izdanja udarala su na konzervativne navike, izazivala napade i Erazmo je težio ublažavanju suprotnosti gde god je to bilo moguće (pa i po cenu napuštanja prijatelja i raskidanja odnosa sa njima).

Erazmo je čeznuo za slogom između države i crkve, između savremenosti i tradicije; njegov ideal bio je slobodan, tj. neangažovan život. Držao je predavanja na više univerziteta ali nikad nije postajao čovek univerziteta; odbijao je da primi zvanja (svetovna i duhovna) kako ne bi imao obaveza. Bio je pravi literata kome su spisi koje je štampao obezbeđivali materijalne osnove za život ("Nemaju svi dovoljno snage da budu mučenici, plašim se da bih se na dan pometnje poneo kao sv. Petar").

Međutim, Erazmo se našao u situaciji da je stalno morao da precizira svoje teze, da napušta dvosmislenost nekih svojih komenara; pojašnjavajući stavove gubio je pristalice u oba protivnička tabora; njegovi napadi na humaniste, koji su više cenili klasiku no hrišćanstvo,

izazivali su reagovanja humanista, pa je Skaliđero, povodom *Ciceronianus* (1528) pisao kako je Erazmo izdao samoga sebe i ceo svoj životni put, a koji je zapravo bio odbrana autentičnog klasicizma od neznanja i netrpeljivosti manastira i sveštenstva.

Nakon raskida Lutera sa Rimom, Erazmo je istupio i protiv njega u traktatu *O slobodi volje*; ne tražeći podršku Rima, on je ostao neutralan i našao se u dvosmislenom položaju. Nalazio se iznad zaraćenih tabora zadržavajući svoju slobodu i svoju poziciju. U suštini niko, pa ni on na kraju, nije znao kakva je zapravo njegova pozicija. Pred kraj života skoro svuda je postao nepoželjna lutalica. Živeo je u Luvenu, Bazelu i Frajburgu; nastojao je da hrišćanstvo učini stvarnom sadržinom svakoga čoveka i stoga je bio protivnik odvajanja hrišćanstva od svakodnevnog života; hteo je da hrišćanstvo bude živo, jednostavno i sveopšte.

Među Erazmovim delima posebno treba istaći *Oružje hrišćanskog vojnika* (1504), *Poslovice* (1508), traktat *O slobodi volje* (1524), *Pohvalu ludosti,* knjigu koju je napisao za vreme svog boravka kod Tomasa Mora. Ono po čemu je možda u svoje vreme bio najviše cenjen i poštovan jeste izdavanje velikog broja radova otaca crkve, posebno, Kiprijana, Arnobija, Irineja, Ambrosija, Avgustina i drugih, a posebno kritičko izdanje *Novog zaveta* na grčkom jeziku i s odgovarajućim prevodom na latinski (1514-1516).

Erazmo je bio protivnik filozofije kao konstrukcije po uzoru na sholastički aristotelizam; filozofija je za njega bila znanje, kao za Sokrata i druge antičke autore. Ona je mudro razumevanje života, smatrao je on i isticao da hrišćanskoj mudrosti nije neophodno da se usložnjava silogizmima i nju je moguće izvesti iz Evanđelja i poslanica sv. Pavla.

Velika religiozna reforma bi se po Erazmu sastojala u sledećem: zbaciti sa sebe sve što je nametnuto silom

crkvenog autoriteta, osporiti one sholastičare koji ukazuju na jednostavnost evanđeoskih istina a koju sami zamršuju i usložnjuju. Put Hrista k spasenju je veoma prost: iskrena vera, milosrđe bez licemerja i besprekorna nada. Veliki svetitelji su veliki jer su živeli duhovno slobodno, u evanđeoskoj jednostavnosti. To znači da je neophodno vratiti se izvorima i to je razlog tome što rekonstruisanje tekstova i njihovo korektno izdavanje ima za Erazma filozofsko značenje.

Već na prvi pogled možemo videti kako postoji analogija između religiozne reformacije i renesanse antičke nauke; obema je zajedničko vraćanje svojim izvorima: u jednom slučaju reč je o izvornim tekstovima drevnih mislilaca, u drugom otkrovenju i prvobitnom hrišćanskom životu; u oba slučaja nastoji se na oslobađanju iskrivljavanja izvornog učenja a do čega je došlo u narednim stolećima – kroz arapsku i hrišćansku sholastiku, kao i kroz crkvenu tradiciju. Ali koliko je malo antička filozofija zadovoljavala duhove zadojene novom naukom, toliko je malo unutrašnja bit religiozne Reformacije nalazila zadovoljenje u filološkom i dogmatskom vraćanju izvorima vere. Osnovna zamerka upućivana crkvi bila je u tome da je ona tokom čitavog srednjega veka sve više dobijala svetovni karakter, a što se posebno manifestovalo u brojnim krstaškim pohodima. Crkva je nalazila za potrebno da sve više deluje u oblasti politike, da utiče na odnose među evropskim državama i pritom je sve više zanemarivala religiozno prosvetlenje pa su mnogi pomislili kako se do utehe i blaženstva može dospeti bez pomoći crkve, unutrašnjim duhovnim naporom, a to su sve vreme podgrejavala razna mistička učenja koja su u hršćansku filozofiju dospela iz neoplatonizma. Taj misticizam javljao se u najraznovrsnijim oblicima da bi ponekad bio blizak sa svojim zahtevima tendencijama koje su se javljale među samim crkvenim vlastima. Ma kako da su

se te tendencije manifestovale, one su uvek isticale potrebu za neposrednim ličnim putem pa se spasenje tražilo u najdubljim delovima duha.

Podstrek svim ovim promenama potekao je od nemačkih mističara, Majstera Ekharta, Henrija Suza i Johana Taulera, o kojima smo već govorili, a to ima za posledicu da već krajem XIV i tokom XV stoleća mnoštvo ljudi traga za sopstvenim bogom, za Hristom u svome srcu i nastoji da odgovori na tada goruće pitanje o odnosu boga i sveta. U to vreme ubrzano raste broj sekti i otpadničkih pokreta s kojima crkva više ne može efikasno da se bori. Slobodoumlje prerasta u versku anarhiju i potraga za sopstvenim bogom počinje da zadire daleko iza okvira hrišćanskih dogmi, vodeći u neopaganstvo i mistički panteizam pa nije čudno što se i *Sveto pismo* tumači krajnje subjektivistički. Bog gubi transcendentnu tajanstvenost i postaje lako dostupan objekt i predmet okultne prakse. Činilo se da se bogom može manipulisati i da se on može potkupiti i izraz te tendencije bila je široko raširena prodaja indulgencija (otkupa od grehova) početkom XVI stoleća. U svemu tome uzeli su učešća i predstavnici papske crkve koji su se sve više pretvarali u blagajnike koji trguju ulaznicama za carstvo nebesko. Crkva je imala koristi ali je vera trpela štetu pa se može govoriti i o religiozno-moralnoj dekadenciji u doba procvata renesanse te su stoga mnoga značajna dostignuća pozne sholastike (Duns Skot, Viljem Okan, Rodžer Bekon) bledela pred naletom magije i misticizma bez obzira na svoj kritički racionalizam.

Sve to dovodi do pokreta za obnovu vere koji se okreće i protiv papstva a koji u prvim decenijama XVI stoleća dobija takav zamah da se govori o pokretu religiozne reformacije; ona počinje s religioznim propovedima Martina Lutera (1483-1546) što dovodi do formiranja luteranske crkve u nemačkim kneževinama; u Švajcarskoj se pod uticajem Žana

Kalvina (1509-1564) učvršćuje kalvinizam, a protestantizam počinje da se širi i u Holandiji, Skandinaviji, Engleskoj i Francuskoj. Sve to imaće za posledicu niz verskih ratova u zapadnoj Evropi tokom XVI stoleća u kojima će germano-romanski narodi pokazati svoje pravo lice.

Samostalno duhovno iskustvo reformacija je proglasila najvišim izvorom religiozne očevidnosti i razumljivo je što su prvi reformisti, nastavljajući se na personalizam humanista XIV-XV stoleća, nastojali da stvore novo shvatanje o bogu, svetu i čoveku; kao što je humaniste vodila ideja o povratku antici, tako je prve predstavnike reformacije vodila ideja povratka idejama evanđelja i prvih crkvenih otaca. Teži se prirodnom tumačenju *Svetih spisa* i raste odbojnost spram sholastike i dogmatike koju je negovala crkva. Na prvi pogled moglo bi se govoriti o saglasju renesanse i reformacije, ali postoji među njima i duboko protivrečje: reformacija je bila i izraz bunta protiv renesanse razvijajući antihumanizam i mizantropstvo. Rani mislioci reformacije odbacivali su uzdizanje čoveka i veličanje njegovog individualnog ja o kojem je govorila renesansa, jer su u Fičinovom veličanju čoveka mnogi videli i pokušaj čovekovog obogotvorenja.

Reformacija nastupa kao i prvobitno hrišćanstvo: ona odbacuje svaki odnos spram ljudske nauke nastojeći da bude jednostavna, čista vera koja počiva na otkrovenju; iako je u početku Luter najodlučnije nastojao da zaštiti veru i s jednakom žestinom ustajao protiv bilo kakvih pokušaja da njen sadržaj bude predmet razmatranja filozofske nauke, uskoro je bio prinuđen da načini prostor razumu kako bi se mogla obrazovati nova crkva. Ponavlja se situacija iz vremena nastajanja hrišćanstva: što je više jedan religiozni pogled zainteresovaniji da proširi svoj uticaj u društvu, utoliko je prinuđen da sebi izgradi sopstvenu filozofiju, jer će u protivnom slučaju moći da osvoji srce ali ne i um. Zato

nemačka reformacija i nije mogla dugo da insistira na odbacivanju nauke i sve se menja sa uspostavljanjem nove veroispovedne organizacije, tj. sama težnja za naučnim utvrđivanjem novog sistema učenja vodila je uspostavljanju protestantske državne crkve, a to je podrazumevalo stvaranje takve crkve koja će primerom svojim da bude iznad ove protiv koje se ustalo. Tako se u nameri da se raskine s crkvenom tradicijom zastalo na pola puta. Umesto insistiranja na vraćanje prvobitnom hrišćanstvu mislioci reformacije su se zadovoljili prihvatanjem hrišćanstva utvrđenog na Nikejskom saboru (325).

Bez obzira na visok rang koji se pridaje ličnom duhovnom iskustvu, i Luter i Kalvin i Ulrih Cvingli (1484-1531) ističu transcendentnost boga spram sveta i njegovu nesamerljivost s konačnim i grešnim čovekom. Ovim se kazuje kako se bog ne može saznati i ta misao je uperena kako protiv težnji renesanse tako i protiv sholastike koja je nastojala da racionalno dokaže postojanje boga i da odredi njegovu bit i svojstva. Po mišljenju prvih reformista razum nije sposoban da dokuči poslednje tajne bića i to Lutera vodi u agnosticizam koji je saglasan s tradicijom apofatičke (negativne) teologije čiji su predstavnici smatrali da se o biću i svojstvima boga može govoriti samo negativnim određenjima, tj, tako što će se reći da bog, kakav je on po sebi, nije ni konačan ni beskonačan, ni relativan ni apsolutan, ni svetlost ni tama...

Na taj način predstavnici reformacije smatraju da se ne može uticati na božiju volju i time ustaju protiv svake magije ali i svrhovitosti kupovine i prodaje indulgencija što je praktikovala tadašnja rimska crkva. Luter je isticao da čoveku razum nije dat da razume prirodu onog što je iznad njega (priroda boga i anđela) već da razume ono što je pod njim (životinje, biljke, struktura stvari). Koliko je god bog

transcendentan i racionalno nedokučiv, toliko se, s druge strane, beskonačno mogu istraživati priroda i društvo.

Sve to ipak ne znači da je bog nedokučiv razumu i intuiciji i da se o njemu ništa ne može reći; naprotiv: rana protestantska teologija ističe kako je bog nesaznatljiv ali ipak dostupan saznanju, jer on je skriven onima koji traže i istražuju a otkriven onima koji veruju. Bog je čoveku poznat u onoj meri u kojoj je sam odlučio da mu se otkrije. Božje biće za čoveka nije ništa drugo do Ličnost s njenim postupcima i rečju; za dostizanje boga nisu potrebni ni dedukcija, ni indukcija, ni eksperiment niti neka specijalna duševna stanja - za to je dovoljno pasivno udubljivanje u smisao svetog teksta, a što je moguće blagodareći veri koja nije saznajna sposobnost već određenje volje. Prvi reformisti su i konsekventni fideisti. Kognitivnom, saznajnom odnosu spram boga reformacija suprotstavlja hermeneutički odnos i stoga nije slučajno što će rodonačelnik nove hermeneutike biti vodeći protestantski teolog Fridrih Šlaermaher.

Bespogovorno prihvatanje pravednosti i mudrosti *Svetih spisa* jeste osnovna ideja rane protestantske teologije; bit luterovske deklaracije nije u dopuštanju teorijskih argumenata (zdravorazumskih) u prilog čovekovog prosuđivanja o tvorcu, već u nastojanju da se racionalno organizuje hermeneutička diskusija te stoga ranom protestantizmu pripada zasluga za približavanje onom što se danas naziva "komunikativna etika" ili "racionalna etika diskursa".

Pokret reformacije započeo je u Virtenbergu 1517. kada je Martin Luter objavio 95 teza protiv trgovine indulgencijama; osnovni motiv ovih teza je unutrašnje pokajanje; Hristovom evanđelju je ideja iskupljenja grehova potpuno tuđa; evanđeoski bog ne traži od čoveka ništa drugo do kajanje. U svom biću bog ne zavisi od ljudi i nisu mu potrebne nikakve njihove usluge, nikakvi darovi. Boga

ne ogorčava narušavanje poretka (što on može uvek da popravi), već pati nad nesrećom koju je grešnik načinio nad samim sobom. Neophodno je da se grešnik sam ispravi i napravi sebe novim čovekom; samo kroz kajanje može se moralno roditi individua. Luterov bog se ne odaziva na činove već na motive; ne na žrtve i odricanja, a na unutrašnje prevrate, ne na molitve, već na stvarnu zabrinutost.

Luterovu poziciju odlikuje potpuna negacija: neverovanje u mogućnost ljudske prirode da se spasi kao jedinka bez božije pomoći; filozofija je prazna sofistika, plod taštine, dok spas leži samo u veri. Kada je reč o renesansi, Luter s jedne strane ističe neophodnost religiozne obnove i rođenja u novom životu; s druge strane traži "vraćanje izvorima", principima koje su humanisti hteli da realizuju kroz klasiku: Fičino i Piko, obnavljanjem stare teologije (Hermes, Orfej, Zaratustra, Kabala) a Erazmo ukazivanjem na evanđelja, na rane hrišćanske mislioce i crkvene oce.

Luterovo učenje sadrži tri elementa: (a) učenje o radikalnom potvrđivanju čoveka pomoću vere, (b) učenje u nepogrešivosti *Svetog pisma* kao jedinog izvora istine i (c) doktrinu o univerzalnoj službi bogu i u vezi sa tim, slobodu samostalnog tumačenja *Svetog pisma*. Svi ostali Luterovi stavovi proističu iz ova tri osnovna njegova stava.

(a) Tradicionalno učenje crkve počivalo je na shvatanju da se čovek spasava verom i dobrim delima, te da bi neko bio hrišćanin nužna su dela; Luter je došao do zaključka da je za spasenje dovoljna samo vera koja ljude može opravdati bez svakog delanja, jer ljudi su stvoreni iz ništa i u očima boga onu su takođe, ništa.

(b) Sve što znamo o bogu, kao i o odnosu čoveka i boga, znamo iz onog što je bog rekao u *Svetom pismu*; samo *Pismo* ima apsolutni autoritet dok papa, episkopi, sabori, kao i tradicija, koliko koriste toliko i otežavaju razumevanje sve-

tog spisa. Tako energičan poziv za vraćanje *Svetom pismu* mogao se naći i kod drugih humanista; kad je Luter pristupio prevođenju *Biblije* postojalo je već mnoštvo prevoda *Starog* i *Novog zaveta*. Pretpostavlja se da je u opticaju bilo oko 100.000 primeraka *Novog zaveta* i oko 120.000 primeraka prevoda psalama. Luter je nastojao da direktno pristupi svetim tekstovima i da se oni prošire u velikoj količini.

Treba reći da se *Biblija* humanista razlikuje od one koju nalazimo u prevodu Lutera: istina je da se u prvoj nalazi kodeks savremene etike koji reguliše moralni život, ali u Luterovom prevodu je akcenat stavljen na opravdanje vere pa moralni kodeks gubi vrednost sam po sebi.

(c) Treći momenat luteranstva karakteriše se nepotrebnošću specijalnih posrednika između čoveka i boga kao i čoveka i reči božije, a što se zbiva u trenutka kad se sveštenstvo na Zapadu počinje sve manje svojim životom i ponašanjem razlikovati od profanog sveta.

Međutim, stvari su se počele tako radikalno razvijati kako to ni Luter nije mogao predvideti, te je i sam Luter postajao sve više dogmatičan, čak je pretendovao i na nepogrešivost koju je odricao papama, te su ga i prozvali "vitenberškim papom"; kako se u to vreme zbog raznih zloupotreba bilo izgubilo svako poverenje u organizovane religiozne forme, Luter se založio za novi oblik crkve; tako su nastale "državne crkve" koje su postale potpuna antiteza one za koju se reformacija zalagala. Pošavši od ideje slobode vere, pokret je završio podvrgavanjem individualne duhovnosti političkoj vlasti oličenoj u principu *čija je zemlja, toga i religija* (cuius regio, huius religio).

Luterovom mišlju vlada pesimizam i iracionalizam: samo ako postane svestan toga da ne može biti tvorac svoje sudbine, čovek se može spasti; spasenje zavisi od boga i samo kroz očaj moguć je put k spasenju budući da nikakva

nastojanja ne mogu pomoći već samo božija milost; ovo se shvatanje duboko razlikuje od onog Erazmovog koje ističe veličinu čoveka i značaj ljudskog dostojanstva. Tako su pitanja krivice i razrešenja crkvene krize postala goruća pitanja tog vremena i predmet antipapske publicistike čiji predstavnici behu Ulrih fon Huten i Erazmo Roterdamski. Ali, dok je prvi svu krivicu video na strani rimskog klera dokazujući da je reč o razbojnicima najgore vrste i da je crkvena pljačka gora od drumskog razbojništva, drugi je krivicu tražio u samim vernicima i konačan cilj crkvenih reformi nije video u progonstvu klera već u hrišćanskom prevaspitanju samih vernika.

Katolička crkva se pokazala ipak otpornija no što je to Luter možda očekivao; ona je u sebi imala viševekovno iskustvo susreta s filozofijom u kojoj je crkveno učenje bilo obrađeno i izloženo kao sistem nučno razvijenih misli. Tome je bilo neophodno suprotstaviti drugi, protestantski sistem. I Martin Luter (1483-1546) je, a posebno **Filip Melanhton** (1497-1560), humanista koji je potom pao pod Luterov uticaj, uvideo da se tu bez filozofije ne može; mislilo se da ta filozofija ne može biti ni sholastički aristotelizam, na koji se pozivalo papstvo, a ni onaj koji su zagovarali filolozi a koji beše izraz paganskog naturalizma. U nedostatku druge filozofije, Melanhton se uz sve negodovanje Lutera priklonio Aristotelu, konstatujući kako se "bez Aristotela ne može" te se poduhvatio prilagođavanja Aristotela za nove potrebe tumačeći ga u nominalističkom smislu, nastojeći da ga uskladi sa otkrovenjem i dopuni hrišćanskim učenjem.

Kao mislilac Melanhton je bio eklektičar; njegov ideal je bio moralni napredak kroz proučavanje klasičnih pisaca i evanđelja; malo se zanimao za metafiziku a njegove ideje iznete u udžbenicima logike pod uticajem su Rudolfa Agrikole.

Filip Melanhton je nastojao da iznađe neko kompromisno rešenje između luterovske isključivosti i

tradicionalne katoličke teologije, i premda je njegovo delo *Opšta mesta* (Loci communes, 1521) doživelo niz izdanja, njegovi planovi o izmirenju luterovaca, kalvinista i katolika su 1541. u Ratisbornu doživeli očekivani neuspeh pošto su se stvari nastavile razvijati drugim putem. Činjenica je da u spisima Melanhtona, uprkos njegovom velikom predavačkom daru spojenom s dijalektičkim i retoričkim umećem, nema neke velike tvoračke moći i nigde on ne nastupa proročki, kao istinski filozof, te stoga njegova dela i odišu humanističkim eklekticizmom kakav se sreće kod Cicerona i Galena.

Kako osnovni principi razuma i iskustvo nisu dovoljni da bi se dospelo do istinskog znanja, Melanhton smatra da je naše znanje neophodno dopuniti otkrovenjem *Svetog pisma*. Međutim, svuda gde otkrovenje dospeva u protivrečje s aristotelovskom filozofijom ili drugim samostalnim istraživanjima – ova poslednja treba odbaciti. U učenju o večnosti sveta, o božijim atributima i o proviđenju, takođe, ne treba slušati Aristotela. Ubeđenje o besmrtnosti ne počiva na dokazima već na otkrovenju dok se Koperniku treba suprotstaviti autoritetom psalama. Ishodište ove filozofije je učenje o božanskom. Njemu teži kosmologija, kao lik sveta stvorenog od strane boga, i etika čiji su temeljni stavovi izraz božije volje.

Ovaj protestantski aristotelizam brzo je zavladao svim protestantskim nemačkim univerzitetima, no kako se nije dalje razvijao, ubrzo je izgubio uticaj i postao druga sholastika. Ta nova sholastika, netrpeljiva prema svim drugim učenjima, zadržala se na nemačkim katedrama tokom XVI i XVII stoleća. Među novim peripatetičkim smerovima treba pomenuti samo filozofiju prava budući da se u okviru nje razmatrao ključni crkveno-politički problem tog vremena – odnos crkve i države. Jasno je da su protestantski teolozi priznavali državi veći stepen

nezavisnosti no njihove jezuitske kolege. Već je i Melanhton nastojao da pozivanjem na otkrovenje državu tumači kao nezavisnu ustanovu; to je za posledicu imalo težnju da se na tlu filozofije prava misli identitet otkrovenja i razuma tako što će se pokazati kako prirodno pravo nije ništa drugo do pravo koje je hteo i sam bog i koje je on utvrdio kad je stvarao čoveka.

Među različitim tipovima protestantizma najdinamičniji je onaj nastao u Ženevi pod uticajem **Žana Kalvina**, rođenog 1509. u Francuskoj a obrazovanog pod uticajem humanista u Parizu u krugu Faber Stapulensisa (1455-1536). Kalvinova delatnost vezana je za Ženevu gde boravi od 1541. do 1564. i njemu je svojstven optimističniji odnos spram boga. Ako je Luterov *credo* bio *Oprostiće ti se tvoji gresi* (Mat., IX, 2), za Kalvina je smisao delatnosti u stavu: *Ako je bog s nama, ko je protiv nas?* (Rim., VIII, 31). Kalvinizam je vaspitavao duh heroizma, zalagao se za stvaranje teokratije u kojoj bi svaki pojedinac imao samo jednu misao: *proslaviti boga;* takvom ljudskom zajednicom više ne upravlja crkva ili sveštenstvo u biblijskom smislu.

I Kalvin, poput Lutera, smatra da se do spasenja može dospeti samo pomoću božije reči koja je otkrivena u *Svetom pismu*. Svaka predstava o bogu koja nastaje mimo *Biblije* plod je fantazije. Spasenje je moguće samo pomoću vere i kad bi uopšte bila moguća ma kako mala delatnost kao proizvod slobodne volje, bog ne bi bio naš Tvorac. Više od Lutera Kalvin je insistirao na predestinaciji; stoički determinizam u duhu naturalizma i panteizma on zamenjuje teističkim transcendentalnim determinizmom. Proviđenje i predodređenost su dva osnovna momenta kalvinizma. Kako su se simptomi predoređenosti ogledali u uvećanju bogatstva i u uspehu, a kako je već Luter delatnost video kao posao (Beruf), kao poziv u profesionalnom smislu (u zanatstvu i zemljoradnji), Maks

Veber će upravo u duhu protestantizma videti i prave korene kapitalizma.

Međutim, šta se na kraju dogodilo? Postavši i sama crkvom reformacija je dobijenu vlast usmerila protiv svog sopstvenog izvora fanatično se boreći protiv onih ideja na kojima je sama ponikla, a koje sama nije htela da razvije do kraja. Tako se i moglo dogoditi da u okviru protestantizma nastavi da živi i mistička tradicija i to u delima ljudi kao što su Kaspar fon Švenkfeld (1490-1561), Sebastijan Frank (1499-1542), Valentin Vajgel (1533-1588) i Jakob Beme (1575-1624).

Kaspar fon Švenkfeld beše među prvima oduševljeni Luterov sledbenik; no nakon što je po pitanju pričešća 1527. izložio sopstveno stanovište nezavisno od luterovaca, reformatora i anabaptista, bio je prognan i do kraja života skrivao se po raznim gradovima da bi umro u Ulmu. Napadajući racionalizam i simbolički metod tumačenja reformatora Švenkfeld svoju kritiku luteranstva usmerava na bukvalno i tvrdoglavo pridržavanje reči *Pisma* i u tome vidi više izraz spoljne delatnosti koja može da zaguši istinsko unutrašnje otkrovenje koje bog daruje svakom verujućem čoveku. Istovremeno, on ustaje protiv toga da samo pastiri nove crkve imaju pravo da saopštavaju božiju reč što može da nanese štetu slavi božijoj. Sve to vodi tome da na mesto spoljašnje crkve treba da stupi unutrašnja i da spoljni oblici religioznog života treba da budu napušteni. Tako misao o čisto unutrašnjoj veri biva nespojiva sa osnivanjem crkve koja već po definiciji treba da sprovodi i održavao dređen kult, a posledica toga je suprotnost između mistike i protestantske crkve pri čemu je originalnost filozofskog mišljenja bila na strani mistika. Što se više širio mistički pokret, on se sve više udaljavao od crkvenog protestantizma da se i jedan od njegovih najboljih

predstavnika, Sebastijan Frank, toliko udaljio od njega, da ga se čak i Švenkfeld morao odreći.

Sebastijan Frank, čuven po delu *Paradoksi* (1534), rodio se 1500. u Nirnbergu; ne imajući neko filozofsko obrazovanje pod uticajem Švenkfelda se zainteresovao za nemačke mističare, posebno Taulera; u početku je bio katolički a potom protestantski sveštenik koji je vodio nemiran, lutalački život da bi umro u Bazelu 1545. Možda i pod uticajem ličnog iskustva, tek, njegova mistika ima pesimistički karakter i nalazi se u patetičnom protivstavu spram sveta koji svuda prihvata za svoje sve što protivreči istini i razumu.

Bio je neprijateljski raspoložen ne samo prema katolicizmu već i prema zvaničnom protestantizmu. Propovedao je da je bog večna dobrota i ljubav koje su prisutne u svim ljudima, a istinska crkva je duhovna zajednica svih onih koji dopuštaju da bog deluje u njima. Uticaj mistike ogledao bi se u tome što je Frank smatrao da je bog nesaznatljiv i neodrediv, da je svuda i nigde, da je u stvarima i van njih, da ne može imati ni ime ni lik. Tako Frank nastoji da uzdrma antropomorfne predstave boga. Bog se otkriva samo onima koji su spremni da mu priđu bez dogmatskih predrasuda i koji *Bibliju* ne shvataju bukvalno, već je vide kao alegoriju koja se ne može nikad definitivno razrešiti.

Već su ranija mistička učenja ukazivala na večnost božanskog stvaranja, i na to da sve stvari večno postoje u bogu; to po Franku opovrgava sva ona shvatanja koja otkrovenje tumače kao jednokratno istorijsku činjenicu. Crkva govori o aktu stvaranja sveta a ne uviđa da je svet večan kao i bog koji bi bez sveta bio ništa. Istorija Adama i istorija Hrista samo su večna istorija čitavog ljudskog roda; zato iskupljenje nije pojedinačan ljudski čin već večna pojava koja se sastoji u unutrašnjem samoiskupljenju svih

ljudi i u večnom delovanju božije dobrote. Najdublji karakter čovekov ne čine mišljenje i znanje već vera.

Mistika nije bila filozofija obrazovanih, te je to bio pokret koji je i posle reformacije nastavio da živi u narodu gde je i ponikao; vremenom je mistika počela da se interesuje za spoljni svet kako bi saznanje prirode uvela u okvire svog učenja o veri. Tako je došlo do zbližavanja religiozno-filozofske stare mistike i filozofije prirode Paracelzusa za što posebna zasluga pripada Valentinu Vajgelu koji je, vraćajući se tradiciji srednjega veka, pokušao da spoji metafiziku Nikole Kuzanskog i Paracelzusovu filozofiju prirode sa religioznim misticizmom koji je bio u duhu Majstera Ekharta; ono što ovde treba istaći jeste da je taj spoj određen individualističkom, antiekleziastičkom protestantskom pobožnošću i da se približava panteizmu pa time Vajgelova filozofija i podseća na neke teme nemačkog spekulativnog idealizma.

Valentin Vajgel se rodio 1533. u Ganu, učio u Lajpcigu i Vitenbergu a potom do kraja života bio sveštenik. Svoje spise je objavljivao diskretno, bez potpisa, što je imalo za posledicu da su mu nakon smrti pripisivani mnogi spisi drugih autora. Mistika i filozofija prirode se po ovom autoru dodiruju u dve tačke: obe imaju teozofski karakter i obe imaju isti gnoseološki princip budući da polaze od čoveka kao od mikrokosmosa. Moguće je znati i razumeti samo ono što se nalazi u čoveku; viđenje i saznavanje nije odražavanje objekta, već potiče iznutra, iz oka u kome je probuđeno od strane sveta. Čovek saznaje boga ukoliko je on bog; saznaje svet ukoliko je on svet. Čovek u samome sebi nosi čitav svet i ako sebe razume tada je postigao sve. To je subjektivni idealizam koji će činiti osnovnu crtu sve nemačke filozofije. On je u temelju monadologije koja će posredstvom Lajbnica gospodariti u XVIII stoleću. On je

najdublji sadržaj teorije saznanja koja će zahvaljujući Kantu odrediti smer filozofije u XIX stoleću.

Tumačeći odnos čoveka, boga i sveta Vajgel ukazuje na tri stupnja: čovek poznaje zemni svet zato što je on telo obrazovano iz kvintesencija svih vidljivih supstancija a što mu daje mogućnost da svuda u svemu prepoznaje ono što mu je jedinorodno; čovek saznaje svet duhova i anđela jer je njegov sopstveni duh zvezdanog porekla i on je anđeo koji svoju nauku izvodi iz svetla pomoću kojih dospeva do astrološke veze fakata te može na njih magijski da deluje. Konačno, čovek saznaje i božanski svet jer njegova besmrtna duša jeste božanska suština. Na taj način, saznanje prirode, nauke i boga po svojoj biti nije ništa drugo do samosaznanje. Istinska teologija u samoj sebi traži lik onog čiji je lik.

Ovome Vajgel dodaje i posebno religiozno-filozofsko učenje po kojem bog kao jedinstvena celina živi u sebi samom; čovek, kao stvoreno biće, živi istovremeno i u sebi i u bogu te je u njemu od iskona utemeljen dualizam dobra i zla. Svako u sebi ima svog Hrista i svog Adama. Hrist je u svakom prestanak sopstvene volje, smrt individuuma i ovim svojim stavovima Vajgel se pokazuje učenikom Franka.

Veza religiozno-filozofskog i prirodno-filozofskog kod Vajgela je još relativno slaba i sistem u kome će se ova dva elementa prožimati tako što će se bez ostatka rastvarati jedan u drugom, izgradio je tek **Jakob Beme** (1575-1624), čovek koga bismo mogli nazvati istinskim vizionarom i koji je još od detinjstva preživljavao duhovne ekstaze uveren da u tim trenucima sam bog boravi u njemu. Sin seljaka, obućar po profesiji, ovaj samouki mislilac oduševio se filozofijom da bi, nakon objavljivanja svog prvog spisa *Rađanje jutarnjeg rumenila* (1610) koji je kasnije bio poznat kao *Aurora* i objavljen 1616 (uz pomoć prijatelja Baltazara Valtera, kome se i duguje ovaj drugi naziv), bio kritikovan

od vlasti što se ne bavi svojim zanatom već pisanjem. Premda se u međuvremenu obogatio pa je prešao na izradu rukavica, Beme je narednih pet godina nakon objavljivanja ovog spisa ćutao da bi potom objavio samo nekoliko religioznih spisa, premda je napisao preko dvadeset knjiga. Njegova dela objavljena su po prvi put u celosti tek 1675. u Amsterdamu.

Beme je smatrao da se učenost dobijena iz knjiga ne može porediti sa unutrašnjim ubeđenjima čoveka koji u svojoj duši "nosi nebo i zemlju", čak i samoga boga. Učiti - znači saznati sebe, govorio je; onaj koji uči o svetu i sam postaje svet. Mada božansko natprirodno saznanje proističe iz boga, ono se ne može ostvariti bez čoveka, već sa čovekom i blagodareći njemu.

Iako nije bio školovan filozof, obućar iz Gerlica (kako su zvali Bemea) nastavlja spekulativnu tradiciju koja počinje od Majstera Ekharrta i Nikole Kuzanskog, preko filozofa prirode, posebno, Paracelzusa; svojim učenjem o bogu Beme neposredno produžava liniju nemačke mistike, mističara Kaspara fon Švenkfelda i Valentina Vajgela; tu tradiciju Beme je prožeo snažnim primesama protestantske pobožnosti; njegova nejasna i tajnovita kazivanja možda će privući samo one koji su naklonjeni teozofiji. No, u svakom slučaju, vrednost njegovih spisa može biti podložna sumnji, ali ne i uticaj koji je njima Beme izvršio.

Kod Bemea više no kod ma kog drugog nalazimo protest protiv učenosti. Istinsko otkrovenje uvek je podrazumevalo jednostavnost a ne učenost; otkrovenje su donosili patrijarsi, Hrist, apostoli a ne učeni ljudi; tako se moglo desiti da prezreni monah Luter slomije vlast učenih ljudi, ali to nije važilo i za njegove sledbenike, te stoga dolazi novo vreme za novo otkrovenje – vreme jutarnjeg rumenila, govorio je Beme. Iako obućar, on je bio ispunjen mističkim zanosom i tako je i video svoju misiju. Mudrost ne treba

tražiti u knjigama nego neposrednim zahvatanjem najviše istine. On ističe značaj nacionalnog jezika: u jeziku se rađa ljudski duh, u jeziku se izgrađuje čitav svet jer mišljenje u sebi sadrži kvintesenciju stvari. Zato, onaj ko savršeno razume jezik taj može razumeti i značenje sveta, a najbolje se razume onaj jezik s kojim smo srođeni od detinjstva; treba dobro razumeti svoj maternji jezik jer on ima isto dubok temelj kao hebrejski ili latinski.

Budući da je bio diletant u filozofiji, Beme je sebi dozvoljavao da se nepromišljeno bavi građenjem reči (ponekad veoma uspešno), ali i tumačenjem po analogiji, oslanjajući se na njihov "duh i smisao", ne smatrajući neophodnim da se osloni i na istraživanja učenih ljudi koje je u tom slučaju neopravdano prezirao. Tako je došlo do spoja ozbiljnog, komičnog i fantastičnog: tako je moguće da neke mistične njegove misli dobiju jasnu formu, ali sve to nalik je traženju bisera u mutnoj vodi.

U stapanju religioznog i prirodno-filozofskog pogleda na svet, ovaj se drugi našao na gubitku; usled odbacivanja iskustva i posmatranja njegovo se znanje o prirodi svodi na ona koja je našao u spisima alhemičara i Paracelzusa a to otvara veliki prostor fantaziji pa se sva priroda tumači religioznim kategorijama, a kategorije filozofije prirode pretvaraju se u psihološke i religiozne pojmove. Za razliku od Bruna i italijanskih mislilaca gde se bog traži u prirodi, Beme i nemački mističari nastoje da ga pronađu u duši.

To je razlog što kod Bemea problem greha dospeva u prvi plan; ako se polazi sa panteističkog stanovišta pa je bog kao suština i metafizički uzrok svih stvari, onda je on i prauzrok zla a tome se suprotstavlja religiozna svest. Stvar je u tome da se može priznati u bogu zlo u metafizičkom smislu ali ne na štetu njegove svetosti. Prenošenjem suprotnosti dobra i zla (kao prvobitnih i večnih) na samog boga, za što već ima naznaka i kod Majstera Ekharta, Beme

ne uspeva da reši ova problem, ali je, njegov "pokušaj" veoma originalan. On ističe da ničeg nema u prirodi što u sebi ne bi sadržalo dobro i zlo jer je ta suprotnost sadržana u bogu koji stvara skrivenu suštinu svih stvari. Na pitanje kako je moguće da se i sam bog nalazi u protivrečju sa samim sobom, Beme daje odgovor koji je i tajna njegovog učenja: samo kroz suprotnost moguće je otkrovenje i samo kroz suprotnost bog se može otkriti samome sebi. Tamo gde bi bili samo svetlo ili samo tama, tamo ne bi bilo ni svetla ni tame. Oni se samo jedan u drugom mogu videti, u svojoj suprotnosti. Božija ljubav se ne bi mogla ispoljiti da se ne ispoljava i božiji gnev; njegovo večno svetlo se ne bi moglo videti da u njemu nema i večne tame.

Tako dolazimo do ishodišne tačke Bemeove teogonije i kosmogonije: bog posmatran po sebi jeste izvan svih razlika, a u odnosu na sva stvorena bića, jeste večno jedno, bez svojstava, jedno i sve, ni biće ni ličnost, budući da ne može biti nalik nikakvoj stvari. On ne zauzima nikakvo mesto, večan je i na njega su neprimenjiva vremenska merila. Bog je večno ništa, bezdan koji nema ničeg van sebe i stoga gleda samo u sebe, pretvarajući sebe u ogledalo. On prebiva u večnoj mudrosti koja je i njegovo otkrovenje. Bog je večna nepojmljiva volja, trojedini duh koji je istovremeno jednosuštastven. On je jedina suština jer van njega ničega nema; neizbrojiv je i neizmeriv i nije ni svetlo ni tama, piše Beme u delu *Mysterium Magnum,* a s namerom da otkrije ono što je prethodilo stvaranju materijalnog sveta, sa čim i počinje prva knjiga Mojsijeva u kojoj su sedam dana stvaranja analogni sa sedam likova metafizičkog prasveta ali u iskrivljenom vidu. Čitav Bemeov "sistem" od početka do kraja prožet je religioznim duhom; zemni svet samo je jedno prelazno stanje, iskvaren odraz duhovnog sveta nad kojim gospodari suprotnost božanske ljubavi i božanskog gneva.

Kako u to vreme univerzitetima vlada delom katolička a delom protestantska sholastika, Bemeovo mističko učenje širilo se kao sekta i stiglo čak do Holandije i Engleske; neobična unutrašnja snaga njegovih dela našla je veoma brzo sledbenike, prvo u prostoru nemačkog jezičkog područja, a potom u Francuskoj i Nemačkoj; njime su se zanosili iznova ga otkrivši krajem XVIII stoleća romantičari, posebno Tik i Novalis, nastojeći da se obnovom mistike suprotstave tada vladajućem racionalizmu. Isto tako Bemeovu triadičnu shemu i njegovu ideju o samootkrivanju boga ponovo nalazimo kod Hegela, a nesumnjiv je i Bemeov uticaj na poznog Šelinga koga je Bemeu privukao Franc fon Bader (1765-1841).

Kontrareformacija

Našavši se pod pritiskom novih pogleda koje su izneli Luter i njegovi sledbenici, katolička crkva nije mirovala: počela je da razvija nove metode i nova sredstva kako bi povratila izgubljeno; taj pokret, koji se odvijao sredinom XVI stoleća dobio je tek 1776. naziv *kontrareformacija.* Ovaj naziv u prvi mah ukazuje na konzervativnu reakciju protiv reformi koje je predlagao Luter, ali će se ubrzo videti da su stvari u osnovi daleko složenije. Katolička crkva je u tom trenutku tražila puteve konsolidovanja svojih redova kroz učvršćivanje svoje ideologije a kroz intenzivnu kritiku slabosti koje je ispoljio protestantizam. Kontrareformacija je imala doktrinarni karakter: kritikovala je greške protestanata i nastojala da formuliše pozitivno učenje katolika; svemu tome doprinosio je i "vojnički" karakter novog reda koji je 1540. osnovao Ignacije Lojola kao i 1542. uspostavljena rimska Inkvizicija koja se pozabavila sveobuhvatnom zabranom nepodobnih spisa. Vezu između "katoličke reformacije" i "kontrareformacije" čini obnovljeno

papstvo koje je i inicijator kontrareformacije i pobornik toga da se religiozne sile počnu služiti političkim sredstvima, te su odluke Tridentskog koncila za pape bile sredstvo koje će u rukama jezuita postati moćan instrument za sprovođenje volje katoličke crkve.

Oba ranije pomenuta pojma *katolička reforma* i *kontrareformacija* imaju svoje opravdanje jer obeležavaju dva aspekta jedne iste pojave; oba ova događaja teku paralelno i ne mešaju se; *katolička reforma* podrazumeva samorefleksiju crkve u odnosu na ideal unutrašnje duhovne obnove, dok *kontrareformacija* jeste reakcija na reformaciju, nastojanje da se katolička crkva utvrdi kroz borbu protiv protestantizma.

Godinu dana pre smrti Lutera, 1545, otvoren je u severnoj Italiji Tridentski koncil (sabor), koji je s prekidima (1548-1551; 1552-1561) trajao do 1563. godine (bez prisustva protestanata za koje se verovalo da će prisustvovati ovakvom crkvenom skupu). Sabor je dugo bio očekivan, čak je i Luter pomišljao na jedan "hrišćanski i slobodan" sabor; papa Pavle III (1534-1549), inače veliki mecena iz porodice Farneze, koji je poverio Mikelanđelu radove na dovršenju kupole crkve Sv. Petra u Rimu, sazvao je još 1536. sabor crkvenih velikodostojnika, ali se u Vićenci 1539. pojavilo svega njih pet pa je isti bio odložen i sazvan ponovo 1545. da bi 13. decembra bio otvoren u Tridentu pod predsedništvom tri papska legata i u prisustvu prelata i generala katoličkih redova; predstavnici univerziteta su samo prisustvovali ali nisu mogli učestvovati u radu.

Tridentski sabor je radio na definisanju katoličkih dogmi i na reformi crkve. Na četvrtom zasedanju 1546. odlučeno je da se apostolske tradicije moraju poštovati kao i *Sveto pismo* čiji je kanon tada takođe utvrđen. Glavni zadatak Sabora bio je odbrana tradicije jer je reformacija upravo nju napala tvrdnjom da ona za hrišćane nije obavezna nego samo *Sveto*

pismo (priznanje samo *Svetog pisma* i davanje za pravo protestantima – značilo bi raspuštanje katoličke crkve). Sabor je, iako radeći s prekidima, odredio jasan stav crkve spram *Svetog pisma* (*Vulgata*, latinski prevod *Biblije* kanonizovana je konačno tek 1546), uloge vere i čovekovih dela u čovekovom spasenju i sedam svetih tajni (sakramenata). Sabor je doneo niz važnih odluka kojima je ušvršćena katolička crkva: reformisana je njena hijerarhija, doneta odluka da svaka katedralna crkva mora imati svoj seminar; osnovan je niz crkvenih redova a među njima će najznačajniji biti Jezuitski (1540) koji će pod neposrednim nadzorom pape pored intenzivne propovedničke i misionarske aktivnosti početi da se bavi i obrazovnim radom stvarajući veliki broj kolegija u kojima će se obrazovati evropska elita; radi zaštite od crkvi stranih učenja osnovan je 1542. *Sveti oficijum,* a nekoliko godina kasnije (1571) *Index librorum prohibitorum,* popis zabranjenih knjiga koje su vernicima katoličke crkve zabranjene za čitanje (danas obuhvata i neku štampu, časopise, publikacije, filmove, pozorišne predstave); zabrana je obuhvatala nekanonizovane verzije *Svetog pisma*, jeretičke, nereligiozne i antireligiozne publikacije i dela, knjige i napise protivne dogmi, erotička a od 1949. i marksistička dela.

Dalekosežni značaj sabora u Tridentu bio je pre svega u tome što je on (a) zauzeo jasan doktrinarni stav naspram teza protestanata i što je (b) obnovio konstituciju crkve dajući jasna pravila o obrazovanju i ponašanju sveštenstva. Sa ovog crkvenog sabora jasno su bile upućene kritike protiv nemoralnosti sveštenstva s kraja srednjeg veka i u vreme renesanse i iznet stav da crkva mora biti zaštitnik duše i najviši zakon njenog spasenja.

U dokumentima samog sabora tomistička i sholastička terminologija, kao i njihove koncepcije, korišćeni su umereno i oprezno, jer je kriterijum ovog skupa bila vernost

crkvi a ne vernost sholastičkoj teologiji. Na ovom saboru data su rešenja o opravdanju vere, o postupcima, predestinaciji, o tajnama (koje su protestanti hteli da svedu na krštenje i pričešće), a bila je utvrđena i doktrina o transsupstantivnosti pričešća (po kojoj se hleb i vino pri pričešću preobražavaju u telo i krv Hristovu). Ako je Luter govorio o konsupstancijalnosti (što je podrazumevalo nepromenjenost hleba i vina, mada se u njima osećalo prisustvo Hrista), a Kalvin o simboličkom smislu pričešća, ova odluka Sabora govori o trijumfu tradicije a čitavo nastojanje Tridentskog sabora o restauraciji katoličanstva i sholastičke misli što će svoj najviši izraz imati u obnovi sholastike u Španiji tokom XVI stoleća.

Filozofija prava

Pretenzije crkve na nasleđe svetske rimske imperije manifestovale su se u njenoj težnji da i na društvenom planu bude politička sila koja će se boriti protiv narastajućeg individualizma i sve veće samosvesti ljudi, protiv ojačalih nacionalnih država i sve izrazitije borbe za nacionalno jedinstvo; najvažniju ulogu u to vreme počeće da igra nova filozofija prava boreći se protiv crkve a za pravo države. Ta borba će svoj najveći zamah dobiti u Italiji, u Firenci, politički najnemirnijem gradu druge polovine XV stoleća, a njen najveći teoretičar **Nikolo Makijaveli** (1469-1527) na najviše mesto uzdignuće ideju nacionalne države.

Ideal Makijavelijev bio je političko jačanje i nacionalno jedinstvo Italije. Predmet Makijavelijevih posmatranja bila je Firenca u kojoj je on (1498-1512) vršio dužnost sekretara Saveta desetorice; tu stečena iskustva dopunjavao je velikom lektirom, čitanjem istorije Rima. Uvidevši besplodnost političkih borbi malih nezavisnih italijanskih gradova, dolazi do saznanja da ti sitni razdori vođeni devizom *divide*

et impera čine tajnu politiku papske države. Makijaveli nastoji da otkrije mehanizme nastajanja i pada države, uspešne i štetne politike, osvajanja i gubitka vlasti. On nije bio istoričar kojeg bi interesovalo registrovanje događaja, nego je daleko više bio političar koji je tok događaja želeo da shvati kako bi otuda mogao dobiti korisno znanje o aktuelnom delovanju. Tako je spis *Vladalac* rezultat razmišljanja o zbivanjima u tekućoj politici, dok je svoja razmatranja o prošlosti izneo u svom velikom radu o rimskom istoričaru Liviju i njegovoj istoriji Rima.

Poznavanje ljudske prirode bilo je za Makijavelija jedan od glavnih osnova uspešne politike; dok je ceo srednji vek tretirao čoveka u kategorijama dužnosti, Makijaveli je nastojao da pokaže ljude onakvima kakvi oni jesu, a ne onakvima kakvi bi trebalo da budu. Lomeći srednjovekovne otpore i zabrane Leonardo je težio da upozna strukturu i mehanizam delovanja čovekovog tela; lomeći moralizatorsku tradiciju Makijaveli je želeo da upozna osnove i mehanizam društvenog delovanja ljudi.

Čitav sistem političkog poretka u srednjem veku zasnovan je na potčinjavanju države crkvi; to potčinjavanje treba da bude prekinuto ako država hoće da bude ono što je bila u stara vremena. Koliko god je antička država Makijavelijev ideal, toliko on ne napušta misao o nacionalnoj državi koja je samoj sebi dovoljna ako svoj temelj ima u naciji.

Odbacujući u teoriji države i prava pojam večitog prava i prava prirode, Makijaveli je u teoriji morala odbacio tezu o metafizičkom poreklu morala, kao i tezu o njegovom urođenom karakteru. Moral je, po mišljenju Makijavelija, postao rezultat odluka koje su ljudi preduzeli radi uzajamnog garantovanja mira i blagostanja, rezultat zakona i vlasti koji tim zakonima obezbeđuju poslušnost.

Tako je iz metafizičkih i religijskih perspektiva čovek prebačen u društvene perspektive; Makijaveli je cenio uspeh, pobedu. "Pravi" čovek je za njega onaj koji raspolaže razumskom energijom, onaj koji ume da vodi pobedničku borbu, da dobije u borbi sa zlim, ali slabim ljudima. Sudbina okreće glavu od slabih i nerazumnih, od onih koji neće da deluju na svoju korist ili se uporno drže iste taktike i onda kad su se prilike izmenile.

Takva slika "pravog čoveka" suprotstavlja se tradiciji koja je crpla svoje sokove iz hrišćanskih predstava. Nije zato nikakvo čudo što je Makijaveli napao neposredno hrišćanstvo baš zbog toga što ono u hijerarhiji ljudskih vrednosti stavlja na najviše mesto pokornost i kontemplaciju. To upravo vaspitava slabe ljude. Zbog toga, smatra Makijaveli, svet biva zanemaren, predat na milost i nemilost slabih ljudi. Ovaj akcenat kritike hrišćanstva zbog privilegovanja slabih ljudi (akcenat koji je tako izrazito nagovestio Ničea) ne služi Makijaveliju za odbranu ideala jakih egoista. On je pre smatrao (kako je to jasno rekao u svojoj napomeni o vladavini Cezara Bordžije) da jaki ljudi daju garanciju za sređivanje društvenog života ljudi radi opšteg dobra.

Možemo reći da je Makijaveli prvi koji je razvio teoriju i program političkog realizma; u njegovom delu može se naći ključ za celokupni pogled na svet manirističkog perioda koji se tako očajnički bori s tom idejom. Ali, Makijaveli nije izmislio "makijavelizam", tj. odvajanje političke prakse od hrišćanskih ideala - svaki sitni renesansni vladar bio je već izgrađen makijavelista.

Makijaveli je samo prvi formulisao doktrinu političkog racionalizma, a istovremeno je bio i prvi trezveni zastupnik primene svesnog, sistematskog realizma na praktične uslove. Makijaveli je samo bio predstavnik i zastupnik svoga doba. Da je njegovo učenje bilo samo izraz neke

osobenjačke ćudi i da su po sredi bili samo politički metodi sitnih italijanskih tirana, Makijaveli ne bi uzbudio savest svake moralne osobe kao što se u stvari dogodilo, niti bi njegovi spisi delovali strašnije od priča koje su se širile o ponašanju pojedinih tirana.

U međuvremenu istorija je pokazale ubedljivije primere realizma (od vođe bande i trovača koga Makijaveli navodi kao prototip). Šta je drugo bio Karlo V, pokrovitelj katoličke crkve, koji je ugrozio život svetoga oca i naredio da se razori Rim, prestonica hrišćanstva, ako ne bezobzirni realist? A Luter, osnivač moderne narodne religije, koji je narod izdao velikašima, a od religije unutrašnjih osećanja načinio veru najpraktičnijeg društvenog sloja, sloja koji je najpotpunije bio obuzet svetovnim interesima? A Ignacije Lojola, koji je bio spreman da po drugi put raspne Hrista ako bi njegovo učenje ugrozilo položaj crkve? Zar nije celokupna kapitalistička privreda samo ilustracija Makijavelijevih teorija?

Celo stoleće je bilo uplašeno, zastrašeno i duboko uznemireno svojim susretom sa prvim majstorom razotkrivanja, pretečom Marksa, Ničea i Frojda. Treba li se setiti engleske drame elizabetinskog i jakobinskog perioda, u kojoj je Makijaveli postao šablonska dramska figura, srž sve prevare i licemerja, i u kojoj se lična imenica Makijaveli počela pretvarati u zajedničku imenicu "makijaveli", pa da se shvati do koje je mere on obuzeo ljudsku maštu.

Od kako postoje oni koji vladaju i oni kojima se vlada, postojale su i dve vrste morala, jedna za moćne a druga za one bez moći. Makijaveli je bio prvi koji je ljude učinio svesnim tog moralnog dualizma i prvi koji je pokušao da opravda prihvatanje različitih normi ponašanja (u državnim poslovima i u poslovima privatnog života), te da hrišćanska moralna načela vernosti i istinoljubivosti nisu bezuslovno obavezni za državu i vladara.

Makijavelizam je svojim učenjem o "dvojnom moralu" u istoriji zapadnog čoveka imao samo jednu analogiju, a to je bilo učenje o "dvojnoj istini" koje je srednjovekovnu kulturu pocepalo nadvoje i otvorilo vrata veku nominalizma i naturalizma. U moralnom svetu sad se pojavio rascep sličan onom u intelektualnom. Za upoznavanje Makijavelijevih ideja nije bilo neophodno izučavanje njegovih spisa (koje je malo ljudi čitalo); do njegovih ideja moglo se doći sasvim zaobilaznim putevima, te je Makijaveli našao sledbenike u svim društvenim slojevima. Tridentski sabor postaće vrhunska škola političkog realizma. On s trezvenom poslovnošću usvaja mere koje su izgledale najprikladnije za prilagođavanje crkvenih institucija i verskih načela uslovima i zahtevima modernog života.

Traktat o vladaocu Nikola Makijavelija napisan je na prelomu 1513-14. (u rukopisu sve do 1532) a *Utopija* **Tomasa Mora** (1478-1535) 1515 (štampana 1516). Oba dela oslanjaju se na istu pretpostavku: polazna tačka u društvenim razmišljanjima mora biti analiza društvene stvarnosti, a ne analiza dela velikih filozofskih autoriteta. Oba autora htela su da daju komentar stvarnosti a ne komentar uz Aristotela, obojica odbacuju autoritete sholastičke filozofije politike i društva, ali i autoritete antičke filozofije (posebno Aristotela). Obojica nastoje da društveni život shvate nezavisno od svih metafizičkih pretpostavki.

Pomenuto delo Tomasa Mora, nastalo pod uticajem Platonove *Države,* još jednom potvrđuje vezu renesanse i antičke literature; Mor polazi od toga da je osnovni izvor bede i nemaštine nejednakost u bogatstvu i obrazovanju te bi idealno društvo moglo biti ono u kojem postoji pravedna raspodela. *Utopija* je opis neke idealne države na ostrvu Utopija. To delo je kritika tadašnjih društvenih i ekonomskih uslova života spojena sa idealizacijom

jednostavnog moralnog života koji je nespojiv s koristoljubivim duhom njegovog vremena. Mor kritikuje uništavanje starog zemljoradničkog sistema i pohlepu za novcem koju prati centralizacija bogatstva u rukama malog broja ljudi.

Kao ideal Mor ističe zemljoradničko društvo u kome je porodica osnovna zajednica; privatna svojina je ukinuta, a novac se više ne koristi kao sredstvo za razmenu; sredstva za život su obezbeđena za sve, radno vreme je svedeno na šest časova dnevno da bi građani imali slobodnog vremena za svoje kulturne potrebe. Da bi to ipak bilo moguće, Mor zadržava postojanje klase robova koju sačinjavaju delom osuđenici a delom ratni zarobljenici. Dok se Makijaveli svojom vizijom čoveka oslanjao na perspektive političkog uspeha, Mor je video pre svega društveni položaj ljudi. Niko tako oštro kao on nije sagledao i kritikovao društvene nepravde (koje su se zaklanjale iza svih mogućih autoriteta, tradicija, hijerarhija, opštih dobara, itd).

Država nastaje na tlu zemnih interesa i ne zavisi ni od kakvih crkvenih vlasti; svakom građaninu ostavlja se sloboda verskih ubeđenja i dopušta uvođenje Najvišeg bića (što će kasnije razvijati engleski deizam). Mor od države zahteva da bude verski i religiozno neutralna, a pravni položaj građana je nezavisan od njihovih verskih ubeđenja. Nije stoga nimalo slučajno što je ovaj Morov spis podsticao versku tolerantnost.

Mor je, uvidom u društvene prilike svoga vremena, došao do saznanja da čovek nije prestupnik, nego da to postaje u određenim prisilnim okolnostima. To znači da čovek u svojoj pravoj suštini nije onakav kakav je stvarno u životu; stvarni društveni čovek u uslovima koji postoje nije pravi čovek; pravi čovek i društveni čovek mogu postati jedno isto samo u uređenju kakvo vlada na ostrvu Utopija.

Empirijsko ispitivanje čoveka vodilo je zaključku (i to prihvata Makijaveli) da je čovek društveno biće. Mor usvaja ovaj zaključak samo u ograničenom shvatanju. Čoveka formira društvena situacija, ali to, po mišljenju Mora, ne znači da bi postojeće životne uslove trebalo usvajati kao pravedne i neprikosnovene. Ako su društveni uslovi koji stvaraju ljude neljudski, onda ne samo da ih treba kritikovati, nego ih moramo i menjati. Tu se Mor poziva na Hristovu nauku. Dok je Makijavelijeva filozofija dopuštala da bude interpretirana konjukturno i oportunistički i dok je mogla da služi kao osnov politike koja bi silom podržala postojeće uređenje, Morova filozofija je pre podsticala na dramatičnu interpretaciju, koja revolucioniše. Ali, dok bi Mor bio spreman da u sukobu s postojećim društveno-političkim odnosima pre prihvati smrt nego da promeni stav, Makijaveli bi možda na to gledao kao na primer neispravne upornosti razumnih ljudi i možda je mislio o takvim ljudima baš kao što je i Mor, pišući da "i kad bi promenio prirodu prema vremenu i prilikama, ne bi promenio sudbinu" (Vladalac).

Neke od pomenutih ideja razviće u Francuskoj **Žan Boden** (1530-1597) koji u spisu *Šest knjiga o republici* (1575) odbacuje zasnivanje prava na crkveno-dogmatskim temeljima i zalaže se za religioznu neutralnost političke vlasti. On polazi od empirijskih znanja i filozofskih stavova, protivnik je svake utopije i smatra da se pravna nauka mora zasnivati na istoriji i etnografiji.

Filozofija prirode

Dok je u srednjm veku priroda bila jedna zatvorena knjiga, nešto tajnovito i zlo, nešto neprijateljsko i vredno samo prezrenja, a što nikako ne znači da ona istovremeno nije bila izučavana i istraživana, u umetnosti i nauci

renesanse ogleda se povratak prirodi; ako se u srednjem veku verovalo da se do nauke može dospeti samo mističkim sredstvima, ovaj novi pogled na svet, koji se formirao u renesansnoj Italiji, poprimajući panteistički karakter, video je u prirodi otkrovenje božanskog koje je nemačka mistika crpla iz dubine verujućeg duha, i razvijajući se u suprotnom smeru od onog kojim je išla mistika, zadobijao je oblik panteističkog naturalizma spremnog da božansko razmatra samo iz aspekta tvoračke moći prirode.

I ovaj novi interes za prirodu ponikao je na tlu humanističkih istraživanja. Svoju inspiraciju je nalazio u neoplatonizmu i tajnim srednjovekovnim učenjima – u averoizmu i kabali. Videli smo da su se već kod Marsilija Fičina neoplatonističke tendencije mešale sa sklonošću ka mistici, što je vodilo stvaranju smeše fantastičnih prirodnofilozofskih shvatanja kakvu nalazimo kod **Đovanija Pika dela Mirandole** (1463-1494), svestranog poznavalaca antičke i orijentalne filozofije (znao je grčki i hebrejski), koji je u 24. godini svog života nameravao da u Rimu, pred naučnicima i misliocima iz čitave Evrope, pozvavši ih sve o svom trošku, brani 900 teza dokazujući kako se helenizam i judaizam (u formi kabale) mogu spojiti u platonsko-hrišćanski sistem; na taj način je hteo jednim opštim univerzalnim učenjem da razreši sve zagonetke dotadašnje nauke.

U pomenutim *Tezama* izložio je svoj ultramonistički pogled na svet: međutim, raspravu o njima zabranile su crkvene vlasti neke od njih behu proglašene za jeretičke i nisu imale dalje uticaja, ali su ostale veliki spomenik firentinskog neoplatonizma. Piko dela Mirandola je sanjao o velikom pomirenju svih religija i pogleda na svet a ono bi se izvršilo na tlu pretpostavke da je čovek duhovno biće snabdeveno stvaralačkom snagom; zbog toga je bio napadan, a nakon odbrane još žešće napadan; u početku je

bio pod uticajem "negativne teologije" i Pseudo-Dionizija, a po povratku iz pariskog zatvora podlegao je u Firenci Savonarolinom uticaju i stupio 1493. u dominikanski red. To je tipičan primer čoveka prelomne epohe koji protestujući protiv nje sa stanovišta filozofije duha, stiže do religiozno-mističke osude celog ljudskog života.

Piko je studirao u Ferari, Padovi i Parizu, a rezultat šestogodišnjeg studija bio je duboko usvajanje Aristotela; ako će se Fičini prikloniti Platonu, Piko će se osloniti na Aristotela; on je razgrnuo istorijske horizonte filozofije i religije, a tako beskonačno raskriveni horizonti podrazumevali su da se beskonačno mora raširiti i čovekova delatnost. Piko je spajao likove Hrista, Platona, Aristotela i Plotina u nerazdvojnu celinu; ali on je u taj svet uvodio i persijskog Zaratustru i egipatskog Hermesa (u to vreme tekstovi Hermesta Trismegista još uvek su se pripisivali bogu Hermesu), starogrčkog Orfeja (koga su isto tako smatrali autorom niza u to vreme značajnih spisa). Tako su u Pikovim delima našli mesto i Mojsije, Avicena, Averoes, al-Farabi, ali i Albert Veliki i Toma Akvinski.

Svo to mnoštvo osnivača raznih religija, filozofa i pesnika slivalo se kod Pika u jedinstvenu celinu i sve to on je prekrivao kabalom u kojoj nije nalazio toliko učenje o brojevima, magiji i astrologiji, koliko potvrdu ispravnosti hrišćanskog učenja o božjem trojstvu, o božjem otelotvorenju, te i o samome Hristu. Pod svim tim krila se kod Pika zapravo predstava o čovekovoj ličnosti i o njegovoj veličini, jer bez te ideje bilo bi nemoguće sebi predstaviti sve to mnoštvo različitih znanja i tih svetsko-istorijskih sinteza. Čovekova ličnost izbijala je u prvi plan i to u takvim tonovima koji su bili u punom sazvučju sa narastajućim talasom renesanse, iako je Piko nastojao da ostane (makar formalno) veran srednjovekovnoj ortodoksiji.

Koreni Mirandoline filozofije čoveka su u pobuni protiv strogih propisa crkve i protiv površnog retoričkog vaspitanja. Religija nije trebalo da bude dogma, obred i molitva, nego unutrašnja, filozofska čovekova svest, izraz svojevrsnog delovanja ljudi u svemiru, izraz činjenice da su oni mikrokozam u kojem se ponavlja opšte bivstvovanje. *Regnum hominis* je utopljen u svemir, oživljen opštom dušom, svepostojećim životom božjim. Ova filozofija bila je izraz bunta kako protiv mrtvila zvanične crkve, tako i protiv mrtvila formalističkog vaspitanja.

Čovek je biće kojem mogu zavideti svi drugi stvorovi (i duhovi s drugih svetova); jedino on nema označene forme postojanja i može da bude kakav hoće. Tvorac je - kaže Mirandola - stvorio čoveka kao svoje poslednje delo, kad su bili iscrpljeni već svi "arhetipovi" što su do tada označavali delo stvaranja, te je tako čovek načinjen kao biće nedeterminisano, slobodno u izboru tipova. Čovek može da razvija vegetativne, senzitivne elemente ili duhovne sklonosti; on sam sebe određuje i tako liči na Proteja. Iako stvoren od boga, čovek je svoj sopstveni tvorac; istorija je teren njegovog razvoja, svedočanstvo njegovog izbora kakav je bio u različitim razdobljima. Misao da je čovek slobodan tvorac samoga sebe znači da se on obrazuje na svojim vlastitim duhovnim delima, na svojoj vlastitoj tradiciji. Zahvaljujući toj misli, humanisti kvatročenta su se nadovezivali na grčke i rimske koncepcije čoveka, na ono što je Ciceron nazivao *humanitas*, a što je odgovaralo grčkom *paideia*.

Predstavljajući mislioce i umetnike Grčke, Ciceron je podvlačio da njihova dela imaju veliki vaspitni značaj pošto formiraju čoveka. Tako shvaćena *humanitas* postajala je u ranorenesansnim krugovima humanista glavni elemenat njihove borbe za preporod antike, koji je osiguravao preporod čoveka. Grčka tradicija nije bila jedinstvena; s

jedne strane bila je metafizička, platonovska tradicija, a s druge ona sofistička, s tezom o čoveku kao meri sveg što postoji; stoga su i nadovezivanja humanista na grčke autore bila različita.

Pikovo delo *O čovekovom dostojanstvu* svedoči o slobodoumlju ovog mislioca i kad je reč o firentinskom neoplatonizmu treba istaći naprednost istog koji ima svetski karakter, što se bazira na realnom izučavanju prirode i čoveka, a često ima uzvišene pesničke crte budući da je često u sukobu sa rutinskim školskim učenjima toga vremena.

Ako bi se hteli izvesti neki zaključci do kojih je Piko došao na planu filozofije religije, moglo bi se reći da on smatra kako se (1) suština boga ne može doseći pojmovnim mišljenjem i ne može biti izražena ljudskim jezikom: (2) to ne znači da Piko ne nastoji da na razne načine ukaže na suštinu boga time što diskurzivno-racionalno mišljenje nadopunjuje mističnom intuicijom; (3) skriven u svojoj suštini bog se pokazuje u svojim delima; vasiona je prožeta bogom i njegovom delatnošću; (4) bog je u toj meri imanentan svetu da se može reći kako po Piku svet postoji u bogu; pojam boga koji se tako može izvesti jeste (5) jedinstvo; iako imanentan svetu (6) bog je potpun, u celosti transcendentan i postoji sam za sebe. Bog je slobodan, ličnost i bog je u tri lika hrišćanskog otkrovenja: otac, sin i sveti duh.

Ljubavi, kao vrhuncu intelektualnog posmatranja, Piko posvećuje i svoj prvi veliki traktrat (sa 23 godine) pisan kao komentar *Kancone o ljubavi* Đirolama Benvenija. Sveopšta ljubav prožima svet zato što ga je bog, koji je ljubav, stvorio. Ako se jedinstvo o kojem govori Piko u prvi mah čini apstraktnim, to nije tako ako se ima u vidu da ono u sebi uključuje i ljubav. Gde ima jedinstva ima i ljubavi - a tako je i u bogu.

U svojoj filozofiji lepog Piko je izražavao potrebe najviših ljudi svoga vremena; filozofski je promislio i izrazio ono što beše duboko unutrašnje ubeđenje velikih umetnika renesanse, pre svega Leonarda, Mikelanđela i Direra, ono što je bilo osnova i ideal umetničkog stvaralaštva u vreme renesanse. Nastojanje svih umetnika da se dostigne "vernost prirodi" koja se nije ogledala u pukoj podudarnosti s prirodom, stvar je daleko dublja: u umetničkom delu treba postići bit i istinu, unutrašnju zakonitost sveta i svega stvorenog; ko dosegne svet u njegovoj lepoti, ko ga dosegne u njegovom jedinstvu ravan je bogu. Udubljivanje mislilaca u jedinstvo sveta najpreči je put saznanju postojanja jedinog boga, a to se postiže poniranjem u lepotu sveta putem ljubavi i to je put sjedinjenje s bogom.

Mistika lepote kod Pika je čisto spekulativna. Simptomatično je da Piko nigde ne govori o Hristu, već samo o Veneri; o lepoti Hrista nigde ne govori. Piko zna samo za idealnu nebesku lepotu, a ova je oličena u Veneri. Piko kaže da kao kad se kaže Pesnik a misli se na Homera (kod Grka) a kod Rimljana na Vergilija, jer oni prethode svim pesnicima, kada se govori o "ljubavi u apsolutnom smislu", razume se ljubav prema lepoti i ima se u vidu da se ona uzvisuje i prevazilazi sve želje i sve stvorene stvari.

Kao što postoje dve lepote (zemna i nebeska) tako postoje i dve vrste ljubavi (zemna i nebeska) od kojih jedna stremi običnoj čulnoj lepoti, a druga onoj lepoti što se dostiže samo umnim mišljenjem. Nebeska Venera nije subjektivna sposobnost uma ili duše; lepota nije rezultat produktivne delatnosti ljubavi već je ona objekt; pišući o ljudskoj i nebeskoj ljubavi, u uzdizanju stepenicama ljubavi, Piko zapravo preuzima neoplatonističke poglede i to ga čini humanistom premda humanizam kod njega i nije uvek u većoj meri transparentan.

Učenjem o čovekovoj ličnoj delatnosti Piko se ponajviše razlikuje u odnosu na Fičina. U traktatu *O dostojanstvu čoveka* Piko dokazuje kako čovek, čineći poslednji, četvrti svet (posle nebeskog, podnebeskog i podlunarnog) jeste maksimalna sinteza svih oblasti bivstvovanja koje nisu svojstvene nijednom biću iz ostala tri sveta. Sreća čoveka je u tome što dospeva do ove sinteze koja je svojstvena jedino bogu. Sreću određuje kao povratak svake stvari svome počelu. Sreća je najviše dobro, a ovo je ono što svako želi i ono je samo po sebi i počelo svega. Piko ukazuje na tri koraka na putu čovekovom ka bogu: (1) očišćenje od strasti putem etike, (2) usavršavanje razuma pomoću dijalektike i filozofije prirode i (3) saznanje boga uz pomoć teologije.

Možda ono najvažnije u Pikovom učenju leži u učenju o čovekovom samostvaranju: saglasno s hrišćanskim učenjem da je bog sazdao čoveka po svome liku i shodno tome da je bog nesazdano biće, Piko je zaključio da čovek kao stvoren, dužan je da sam stvara sebe slobodno i bez ikakvih prinuda i tako učvršćujući sebe u bogu i u večnosti.

Pikovi pogledi imali su veliki uticaj na Cvinglija (1484-1531), švajcarskog verskog reformatora, eruditu i vatrenog sledbenika Erazma, zatim njegovog nećaka, Đovani Frančeska Pika dela Mirandolu (1469 -1533), kao i na **Agripu od Neteshajma** (1487-1535) koji je ljudsko znanje proglasio ništavnim i posvetio se magiji. U svom burnom životu on je našao vremena da ovlada velikim znanjima u prirodnim naukama. Kako magija nije dala velike rezultate on se okrenuo onom "malom", traženju kamena mudraca – alhemiji koja je bila posebno važna tadašnjim lekarima jer se bavljenje medicinom pokazalo veoma bliskom oblasti astrologije, magije i alhemije.

Pokušaj reforme medicine pomoću magije nalazimo kod Teofrasta Bombasta od Hoenhajma (1493-1541), poznatijeg pod imenom **Paracelzus**, rođenog u Ajnzidelnu, u

Švajcarskoj; otac mu je bio lekar koji se amaterski bavio filozofijom prirode pa je sinu dao ime čuvenog grčkog prirodnjaka Teofrasta, izražavajući na taj način san da njegov sin nastavi velika dela proučavalaca tajne prirode i njenih bogatstava. Snovi su mu se ispunili i Paracelzus je postao strastan i istovremeno nastran proučavalac nove istine o čoveku i svemiru, istraživač koji je odbacivao dotadašnu filozofsku tradiciju i koji se trudio da pronikne u prirodu sila što upravljaju životom ljudi i zvezda.

U Ferari je završio medicinske studije 1517. ali je iz njih poneo mnogo više uverenje o greškama i lažima medicine nego o njenim istinama. Potom je proputovao Evropu i preko Balkana se vratio u Italiju. Neko vreme je bio profesor medicine u Bazelu, a umro je u Salcburgu. Uvek je tražio odgovor na najteža saznajna pitanja, stalno želeći da prodre u misteriju prirode /misteria naturae/. Bio je prvi Faust svoga doba za koga se verovalo da je sklopio savez sa đavolom.

Oteti prirodi njene tajne, to je bio Paracelzusov san; bio je protiv sholastičara (koji su smatrali da se do velike tajne svemira dolazi otkrovenjem) ali i protiv renesansnih naučnika (koji su preduzimali opsežna eksperimentalna ispitivanja i ulazili u detaljne operacije) jer je težio otkriću velike misterije a ne nekim sitnim istinama o malim faktima.

Za Paracelzusa istina o čoveku bila je istina o svemiru; on je video čoveka i svemir i uvek sagledao njihovo jedinstvo. Medicina se u njegovim koncepcijama vezivala za filozofiju svemira, a anatomija je bila ekvivalentna astronomiji. Tražeći ljudsko zdravlje Paracelzus je tražio uslove za pun razvoj ljudi u harmoniji sa silama prirode, s razvojem svemira. Analizirajući bolesti on je video narušavanje prirodnog poretka postojanja, kolebljivost

ravnoteže ljudskoga postojanja u kosmičkim i društvenim dimenzijama.

U vreme seljačkih ratova Paracelzus je stao na stranu seljaka i navukao na sebe mržnju vlastele. U svojim delima često je preuzimao radikalne devize verskih sekti kao devize odbrane od zla, odnosno od "bolesti". Zalagao se za to da se bogatstvo preda siromašnima, da čovek može da živi samo u svome radu i zahvaljujući njemu. "Živeti bez rada, znači potkradati druge ljude"; pravi život u zajednici jeste u razmeni proizvoda; medicina je bila za Paracelzusa istovremeno i društvrena politika koja je napadala "bolest bogatstva" i koja je stvarala uslove za "zdravlje".

Paracelzus je smatrao da se čovek mora probiti kroz iluzornu površinu pojava i stići u njihovu dubinu, odbaciti sheme hijerarhičkih formi i sagledati veliko i raznorodno jedinstvo sveta; napadao je filozofsku tradiciju i medicinu svoga vremena koja se slepo držala Galenovog učenja: cela dotadašnja filozofija samo je fantaziranje a Aristotelova filozofija, kao i sholastička, kolos na glinenim nogama.

Paracelzus razvija nauku o tri elementa bivstvovanja (sumpor, živa, so). To nisu elementi u današnjoj hemijskoj terminologiji već nazivi za razne procese koji se zbivaju u prirodi, nazivi za razne sile što u prirodi imaju svoju uzročnu ulogu.

Priroda je nepoznata filozofija, a filozofija je nepronikнuta priroda. Zadatak filozofije je proučavanje prirode a ne samo boga. Priroda je samootkrivanje boga i izučavanjem prirode dolazimo do saznanja o njemu. Priroda je izvorno prisutna u bogu, u "velikoj tajni" ili "božanskom bezdanu", a proces kojim se svet stvara jeste proces diferenciranja, proces stvaranja razlika i suprotnosti, jer mi možemo nešto saznati samo unutar suprotnosti.

Pored tri osnovna praelementa, Paracelzus razlikuje i četiri osnovna elementa (voda, vatra, zemlja, vazduh) i

njima dodaje peti, kvintesenciju, a koji je zapravo čovek kao peti elemenat stvarnosti (zvezda, planeta, neba i zemlje). Interpretirajući biblijsku verziju stvaranja Paracelzus podvlači da je bog stvorio sve iz ničega svojom rečju, a samo je čoveka stvorio od "blata", što znači od same prirode; čovek je pun izraz svega što postoji i iz čega potiče, on je pravi elemenat bivstvovanja.

Paracelzus istražuje vezu čoveka i sveta; čovek je "mali svet" poistovećen s velikim ali i različit od njega; spoljašnji svet je ogledalo čoveka, njegova teorija i anatomija, tako da kroz spoljašnji svet može da bude upoznat čovek u svim svojim delovima, jer iz samog sebe čovek ne može biti upoznat; spoljašnje stvari su slične unutrašnjim a unutrašnje spoljašnjim; anatomija čoveka odgovara anatomiji nebeskih sfera. Čovek je u celom svemiru i svemir je ceo u čoveku.

U čoveku su nebo i zemlja, voda i vazduh; u čoveku su Sunce, Mesec, Saturn, Mars, Merkur, Venera... a takođe i ono što postoji u morskim dubinama ima dejstvo na čoveka, a što se dešava na južnom polu baca refleks i na čoveka i na severni pol; analizirajući tačnije te zavisnosti, Paracelzus ukazuje na dvojstvo čoveka čije telo i krv vode poreklo iz zemlje a čula i duh iz sveta zvezda. Čovekom vladaju ne samo potrebe materijalnog sveta nego i zvezde, koje su delimično spoljašnje a delimično unutrašnje. I zato, nasuprot fatalističkim koncepcijama astrologije, Paracelzus podvlači uzajamnu zavisnost čoveka i spoljašnjih zvezda.

Unutrašnje zvezde Paracelzus interpretira kao stvaralačke snage koje privlači duša sveta i koje nju privlače sebi; kao što hrana zadovoljava potrebe našeg zemaljskog tela, tako "duhovna" hrana zadovoljava potrebe našeg zvezdanog tela čineći da ono živi i raste. Analizirajući tu situaciju Paracelzus uvodi pojam *influentia* kao pojam delovanja jednih stvari na druge u određenim situacijama. Taj uticaj ima dinamični karakter; on je uticaj određenih

sila, "vrlinâ" koje predstavljaju suštinu stvari. Napadan "pritiskom stvari", čovek ispoljava svoje tendencije, svoju unutrašnju zvezdu, svojevrsnu *inclinatio*. To je izbor njegovog životnog puta, njegova delatnost. *Inclinatio* je sila skrivena u čoveku, zahvaljujući kojoj biva stvarano ono što priroda ne može i što nije kadra da stvori.

Pojmu *inclinatio* Paracelzus suprotstavlja pojam *impressio;* prvi pojam je izbor, drugi je prinuda. *Impressio* je pečat koji na ljude utiskuju stvari, unutrašnja neophodnost; *Impressio* je čovekova sudbina, njegov nepovratni poziv. *Impressio* je nešto više od same individualne sudbine: on je čuvar prirodnog uređenja sveta, jamstvo određenog sklada i pravca života, prinuda koja određuje delovanje i koja slama lenjost i ravnodušnost. *Impressio* je podstrek i izvor umetnosti, znanja i svega onog što u prirodnom poretku treba i mora da postoji među ljudima.

Pored *inclinatio* i *impressio* Paracelzus uvodi pojam *imaginatio*. To označava dar sporazumevanja s makrokosmosom dar neposrednih puteva, koji obeležavaju sklonost i poziv. *Imaginatio* je snažna duhovna sila kojom raspolaže čovek i koja povlači za sobom materijalne posledice. Te posledice ona može da prouzrokuje u vlastitom čovekovom telu, ali može takođe da ih izazove na zvezdama. Kao što zvezde truju nas tako da umiremo, tako i mi možemo da trujemo zvezde. Sila mašte može takođe da pogađa druge ljude, da im donese bolesti ili smrt; može takođe da postane polazna tačka za bavljenje crnom magijom.

Čovek postoji onako kao što misli, i upravo je onakav kao što o sebi misli; on je ono što sam pred sobom o sebi smatra da jeste. Tako shvaćena vlast mašte približava čoveka tvorcu u kome je koncentracija duhovne snage stvarala materijalne oblike. Tako Paracelzus razvija dualističku teoriju čoveka ukazivanjem da čovek pripada ne samo svetu zemaljskom i nebeskom nego i svetu božan-

skom. Božanski svet prožima na određen način vidljivi i nevidljivi svet. Čovek kao celina je mikrokozam, i samo kao celina može to da bude, otkrivajući celim sobom tajne sveta i tvoreći ono što postoji u prirodi, ali što on mora da stvori velikom umetnošću vatre.

Izraz te brige za "celinu" čoveka jeste u Paracelzusovoj koncepciji medicina koja je za njega najviša nauka. Medicina nije samo lečenje bolesti, već praktična konsekvenca Paracelzusove filozofije, program tretiranja čoveka s tačke gledišta antropološke koncepcije. Prava i efikasna medicina je nauka o silama makrokozma koje deluju i u mikrokozmu; ona je mnogostepeno vaspostavljanje veza između čoveka i sveta, a koje mogu biti narušene bolešću. Prava medicina mora da proniče kroz sloj površinskih "simptoma", mora da dešifruje skriveni smisao događaja, mora da "razume signature", da shvati mehanizam procesa koje stvaraju prirodne sile. Ono što Paracelzus naziva "anatomijom" u stvari je baš takvo pronicanje u stvarnost.

Paracelzus je čoveka tretirao u kategorijama sveta; čovek je biće koje može i mora da "pomaže samo sebi" u ovom životu putem poznavanja unutrašnjih veza koje su ga sjedinjavale sa svemirom i putem sistematskog, radnog delovanja. Paracelzus je istupao protiv parazitskog života (kaluđera), suprotstavljao se fatalističkoj i rezignatorskoj koncepciji "fortune" koju su propovedali neki humanisti; smatrao je da čovek sam tvori svoju sreću i izaziva svoje poraze svojom ispravnošću i svojim greškama.

Paracelzusova antropologija je počivala na tradicionalnim spekulacijama o odnosu makro i mikrokosmosa ali se od njih i razlikovala time što se trudio da otkrije unutrašnje elemente tih analogija. Čovek je na neki način ponavljao i održavao svet, ali ga je prosto i imao u sebi, isto kao što je i svet imao u sebi čoveka. Paracelzus

je poistovećivao čoveka i svet povezujući anatomiju i astronomiju, pretvarajući medicinu u filozofiju prirode, ali je zapažao borbu čoveka sa svetom tvrdeći da "su sve stvari protiv ljudi i čovek protiv njih". "Ko ne zavlada zvezdama, zvezde će upravljati njim kako budu htele".

Paracelzusove ideje je razvio belgijski hemičar i lekar **Jan Baptist van Helmont** (1577-1644) koji je sledio njegov zahtev za neophodnošću empirijskog istraživanja i premda je bio pažljiviji eksperimentator od Paracelzusa, nastavio je da deli i njegovo oduševljenje za alhemiju. Njegov sin, Francisko Merkurije van Helmont (1618-1699), koji se družio s Lajbnicom i od koga je Lajbnic najverovatnije (ako ne pod uticajem Bruna) i usvojio pojam "monada", razradio je jednu svojevrsnu monadologiju prema kojoj postoji konačan broj neuništivih monada; svaka monada ukoliko je pasivna jeste telesna, a duhovna ako je aktivna i obdarena određenim stepenom percepcije. Monade udruživanjem stvaraju složene strukture kojima uvek upravlja središnja monada; kada je reč o čoveku, središnja monada je duša koja upravlja celim organizmom.Van Helmontova monadologija se tako suprotstavljala mehanicističkim tumačenjima prirode kakva će se sresti kod Dekarta i Hobsa; njegova monadologija je posledica razvijanja Brunovih ideja, ali isto tako i vitalističkih koncepcija Paracelzusa i Van Helmonta (starijeg). U svakom slučaju, nesporan je Van Helmontov uticaj na Lajbnica kako idejom o monadologiji, tako i interesom za okultizam i alhemiju.

Jedno daleko realističnije tumačenje prirode nastalo u borbi protiv tradicionalne filozofije nalazimo kod **Bernardina Telezia** (1509-1588) iz Kozence u Kalabriji koji se školovao u Padovi ali je dugo boravio u Rimu i poznanstvo s mnogim znamenitim naučnicima tog doba učinilo je da postane žestoki protivnik sholastičkog aristotelizma. Smatrao je da samo nepristrasno

posmatranje prirode može dati pozitivan sadržaj novom mišljenju te je u svom rodnom gradu osnovao *Academia Telesiana* koja je potom prešla u Napulj gde je razvila živu delatnost i posle njegove smrti. On polemiše protiv Aristotelovog učenja i zahteva da se ovo izbaci iz Akademije i pri tom razvija temeljne gnoseološke stavove za saznanje prirode koji su potpuno oslobođeni svake vere u autoritet. Metod takvog saznanja on je video samo u čulnom iskustvu. Zaključci do kojih se dolazi samo teorijski mogu u najboljem slučaju da budu predosećaj istine i mogu se smatrati verodostojnim samo ako se mogu dokazati pomoću iskustva.

Materijalističko učenje Telezija se delimično oslanja na stoicizam; duša je po njemu, kao i kod stoika, tanana, fina materija, ali osetljivost nije samo njeno svojstvo već svojstvo materije uopšte; to omogućuje razvijanje jedne senzualističke teorije saznanja.

Videći čoveka na tlu velikog sveta prirode Telezio je želeo da tom viđenju da čvrst oblik, slobodan od tajanstvenosti mistike i magije, nezavisan od teoloških i filozofskih koncepcija. Kao i Paracelzus želeo je da svet shvati imanentno bez pozivanja na bilo kakve više instance; taj zadatak je shvatio drugačije no Paracelzus, jer je bio više filozof no prirodnjak, zagovarajući filozofiju koja je prevazilazila ono što se moglo empirijski dokazati putem čulnog opažanja.

Međutim, imajući odbojnost prema filozofskim apstrakcijama Telezio propoveda program napuštanja filozofije; njegova filozofija bila je: nemati filozofiju. Sjedinjujući na neobičan način srednjovekovni prezir prema ljudskom razumu i renesansnu ljubav prema konkretnoj stvarnosti, Telezio je formulisao svojevrsnu koncepciju filozofije kao odslikavanja prirode. Telezio je u filozofiji formulisao program koji je u slikarstvu formulisao Leonardo i kome je bila verna umetnost renesanse: odražavati prirodu,

pokorno pokazivati njeno mnogostrano bogatstvo, biti njen poslušni učenik.

Ovaj program označavao je borbu protiv sholastičke i aristotelovske tradicije. Zadržavajući kreacionističku terminologiju teološke filozofije, Telezio stvaranje boga poistovećuje sa stvaranjem od strane prirode. Bog nije tvorac koji proizvoljno i ni iz čega stvara svet, tvorac koji svetu arbitrarno određuje prava i zadatke. Postojanje sveta je rezultat same njegove suštine; njegovi zakoni su imanentni zakoni bivstvovanja.

Svet se kreće svojim sopstvenim silama, po svojoj sopstvenoj suštini: spontanost je njegova priroda. Da bi imanentno shvaćeni pokret bolje objasnio, Telezio prihvata suprotnost osnovnih prirodnih sila koje prožimaju sve njene stvorove. To je suprotnost toplote i hladnoće i toj suprotnoasti Telezio daje religioznu i metafizičku vrednost: to je suprotnost života i smrti, dobra i zla, stvaralaštva i bespomoćnosti, forme i materije, ljubavi i nesloge o kojima je govorio Empedokle. Ali suprotnost tih sila on uvek shvata kao unutrašnju suprotnost, kao suprotnost koja izrasta iz same prirode, kao unutrašnje dopunjavanje i poricanje.

Telezio se suprotstavljao tezama da je duša nešto što je "dodato" telu (forma superaddita); ona je nešto što održava i organizuje telo i Telezio odlučno formuliše tezu o identičnosti ljudske "duše" sa dušom životinja i biljaka. On ističe telesnost i mnogostranost duše; duša pamti, zamišlja, misli i rasuđuje; tako Telezio pravi prvu skicu senzualističke teorije ljudske psihe.

Ispitujući prirodu utvrđuje se da je najveće zlo ono što označava uništenje ili kvarenje postojanja; najveće dobro je održavanje i procvat onog što postoji; osnovna direktiva ljudskog postupanja mora biti određena kao direktiva očuvanja života i njegovog razvoja. Čovekov poziv je u tome da usvaja svoje postojanje, koje je postojanje u velikom svetu

prirode, i da zahvaljujući tom osnivanju otkriva i razvija njegove najdublje i najskrivenije snage.

Jednako velikog protivnika Aristotela i vatrenog pobornika Platona nalazimo u **Franji Petriću** (1529-1597) rođenom u Dalmaciji, profesoru u Ferari a potom u Rimu. U biblioteci slavnog slikara El Greka nalazilo se i delo Franje Petrića u kojem je ovaj filozof razvijao svoje učenje o svetlosti, u saglasju s neoplatonizmom, ali i s franjevačkom tradicijom.

Znamo da se, nastavljajući nauku Franje Asiškog, sv. Bonaventura služio fizikom i optikom Roberta Grosetesta kao i R. Bekona kako bi stvorio metafizičku teoriju svetlosti kao suštine bivstvovanja. Po ovom učenju, svetlost koju je bog odelio od mraka u prvom danu stvaranja, trebalo je da predstavlja aktivnu formu materije, trebalo je da označava njene stepene u zavisnosti od toga u kojoj su se meri oni vezivali sa svetlošću. Svetlost je u toj koncepciji prestajala da biva površinska pripadnost telesne materije; ona je postajala unutrašnja forma, njeno svojevrsno "sijanje", njeno karakteristično "značenje". Ali ta metafizička i unutrašnja svetlost, ta stvaralačka svetlost (koju je Bonaventura označavao izrazom *lumen),* trebalo je da bude dostupna čulnom saznanju ljudi samo kao materijalna svetlost, kao *lux.* Produbljujući ipak svoje ljudsko poznavanje materijalne svetlosti (lux), čovek je mogao da seže do nivoa razumevanja svetlosti koja je forma stvorenih tela (lumen). Upravo tu nauku o svetlosti obnovio je i razvijao Petrić; odbacujući Aristotelovu nauku o prostoru kao faktoru koji ograničava stvari, Petrić je naglašavao njegovu beskrajnost, prožimanu kroz svetlost, kojom se mogao koristiti tvorac sveta da bi stvorio život i lepotu stvari. Vasiona je odblesak večne božanske prasvetlosti koja ispunjava sav prostor sveta. "Odgonetanje" te svetlosti imalo je da bude zadatak pesnika i njihovog božanskog

nadahnuća. Zato prvi tom velike filozofije sveta koji je objavio Petrić i nosi naslov *Omnilucentia*.

Interesantno je da za razliku od neoplatoničara koji su materijalnu prirodu videli kao nešto nerazumno, kao zlo, Petrić nastoji da pokaže kako je materijalna priroda puni i živi izraz božanskog razuma; to je jedno novo, renesansno gledanje na prirodu; božanstvo može biti razmatrano samo kao svetska duša, kao najunutrašnjije jezgro svih stvari. Kao što čovekova duša prodire do svakog dela njegovog tela, tako i u kosmosu nema ničeg što ne bi bilo prožeto božanskim dahom. Smatrajući, kao i Telezio, da nema mrtve materije, da je sva materija oživljena, Petrić odbacuje srednjovekovna učenja o životinjama i ističe njihovu psihičku aktivnost. U poslednjem delu svog rada (*Pancosmia*) ovaj filozof nastoji da čisto prirodno-filozofskim sredstvima dokaže povezanost sveg živog u kosmosu, pozivajući se prvenstveno na astronomske i meteorološke teorije. Ako je vasiona beskonačna to je samo posledica beskonačnosti božanske moći; dokaz tome on nalazi u tome što se proširivanjem istraživanja povećava i broj zvezda koje se otkrivaju u beskonačnom prostranstvu te je broj od 1022 zvezde, o kojima se govorilo u srednjem veku, u to vreme uveliko prevaziđen. Pri tom se on oslanja na Ameriga Vespučija koji na južnoj polusferi opisuje posve nova sazvežđa. Iako Petrićeva astronomska izlaganja čine smešu novih otkrića i fantastičnih hipoteza, kod njega nailazimo i na shvatanje da zvezde nisu učvršćene na nebeskom svodu već se slobodno kreću i svaka se oslanja na neki njen centar okrećući se oko sebe tako što svi njeni delovi teže tom centru, pa tu nalazimo nagoveštaj problema gravitacije.

Pokušaj pomirenja suprotnih načina filozofiranja o prirodi i čoveku u jednom jedinstenom "sistemu" dao je **Đordano Bruno** (1548-1600); on je želeo da očuva ideju o jedinstvu čoveka i sveta, ali i da odbaci njenu magičnu i

mističnu verziju; želeo je da sačuva empirijsku i matematičku tačku polaznih razmatranja, ali nije hteo da se ograniči na problematiku teorije saznanja i teorije prirodnih pojava. Hteo je da shvati čoveka na podlozi kosmosa i u vezi sa beskrajnim kosmosom, čije bi strukture otkrivale matematika i kopernikanska astronomija. Đordano Bruno rođen je u Noli, kod Napulja; nije upoznao mir, ni stekao slavu, nije imao ni prijatelje ni učenike; suprotstavljao se i mišljenjima i institucijama; borio se protiv tradicionalnih shvatanja, išao kroz život usamljen i gnevan; menjao je mesta boravka, pozivan i uklanjan, proganjan, uvek pun strasti i nade, uvek završavajući s razočaranjem.

U petnestoj godini stupio je u dominikanski red; sa dvadeset četiri godine, zaređen za monaha; četiri godina kasnije optužen zbog jeresi, pobegao u Rim a zatim u Ženevu. Kad je od njega zatraženo da pristupi kalvinistima napustio je Ženevu i otišao u Francusku; dve godine predavao je filozofiju u Tuluzu, potom prešao u Pariz, 1583. otišao u Englesku i predavao na tri meseca u Oksfordu i potom bio prognan od kritičara i dve godine živeo mirno u Londonu; 1585. vratio se u Pariz, potom Marburg, Vitemberg i 1588. prognan zbog heliocentrične teorije; potom boravio u Pragu i Frankfurtu a 1591. odlazi u Veneciju; na osnovu optužbi mecene uhapšen 1592. i predat rimskoj inkviziciji koja je godinama nastojala da se on odrekne svog jeretičkog učenja a što bi mu možda i spaslo život; ostavši beskompromisan, inkvizicija ga je osudila na smrt na lomači; kažu da je izricanje presude propratio rečima: "Možda vi s većim strahom donosite presudu no što je ja primam". Sedamnaestog februara 1600. spaljen na Cvetnom trgu (Campo dei Fiori) u Rimu. Temelj njegovog prirodnonaučnog učenja čini Kopernikova heliocentrička teorija koju je obrazlagao i branio u nizu svojih rasprava sporeći se sa predstavnicima aristotelovsko-sholastičkog

shvatanja sveta. Prihvatajući Kopernikovu teoriju Bruno je iz nje izvukao metafizičke konsekvence koristeći se pri tom idejama koje su o svemiru rekli svi njegovi prethodnici, od grčkih materijalista i Plotina do Fičina i Kuzanskog; koncepciji zatvorenog i završenog sveta Bruno je suprotstavio koncepciju otvorenog i nezavršenog sveta u kome je zemlja postala jedna od planeta, a nebo se gubilo u sunčanom blesku. Priroda je bog u stvarima (Deus in rebus), božanska sila skrivena u stvarima, govorio je Bruno. Priroda tako dobija potpunu samostalnost a bog je sinonim njenog jedinstva. Stvari i pojave u prirodi nisu više manifestacije "skrivenog boga", već samostalne i po sebi vredne realnosti sveta u kome čovek živi.

Dovodeći u tesnu vezu boga i prirodu Bruno je nastojao da rehabilituje materiju, pa materija i nije ništa drugo do božansko biće u stvarima (essere divino nelle cose), čime se čvrsto povezuju materija i forma i odbacuje shvatanje o samostalnom postojanju forme kakvo se sreće kod sholastičara koji su priznavali postojanje mnoštva formi nezavisnih od materije. Materija, govorio je Bruno, sve proizvodi iz sebe, i upravo je ona izvor formi i sveg beskonačno kvalitativno raznovrsnog bića, a ne bog. Ovo shvatanje vodilo je Bruna hilozoističkom i panpsihičkom tumačenju sveg bića. Svet je oživljen sa svim njegovim delovima a duša je najbliži formalni uzrok, unutrašnja sila svojstvena svakoj stvari.

Zemlju je Bruno izjednačavao sa svim drugim planetama a sunčev sistem sa svim drugim bezbrojnim zvezdanim sistemima kojima beše zajedničko da imaju isti sastav; zemlja, voda, vatra i vazduh ne obrazuju samo zemaljski svet već i sve druge svetove. Na taj način prevladava se aristotelovsko-sholastička teza o dualizmu zemaljskog i nebeskog i ističe njihova jednorodnost; etar se pri tom ne odbacuje već se prostire kroz sav univerzum

(Bruno je smatrao da je kosmos prožet etrom na isti način kao što danas kosmolozi govore o prožetosti kosmosa tamnom materijom koja čini preko 98% vasione). Idući dalje od hilozoističkih pretpostavki Bruno je smatrao da beskonačni svetovi nisu samo živi već i da su naseljeni raznim formama života koje su senzitivne i razumne, različite od onih koje srećemo na zemlji; tako se univerzum pretvarao u vasionu i premda je to bio čisto teorijski stav bez empirijskih dokaza, on je bio i jedan od glavnih povoda dizanja optužnice protiv Bruna za jeres.

Svojom koncepcijom o otvorenom i beskrajnom svemiru Bruno je ustajao protiv pojma transcendencije: jer šta bi moglo prekoračivati ono što je beskrajno? Time se on suprotstavljao i sholastičkoj koncepciji tvorca, i platonovskoj teoriji ideja i aristotelovoj podeli na materiju i formu. Ne izjašnjavajući se ni za Parmenidovu ni Heraklitovu tradiciju, Bruno je prihvatao kao pravilne obe te tradicije i pokušao da shvati bivstvovanje /Sein/ kao trajno i nedeljivo, ali i kao promenljivo i raznorodno. Brunu je to omogućavalo razlikovanje bivstvovanja i njegovih načina bivstvovanja. Bivstvovanje postoji svuda i uvek, u svakom trenutku, na svakom mestu, ma koliko da nije u svojim posebnim "delovima" potpuno.

Svemir je beskrajan i ne podleže nikakvoj odredbi; on je nedeljiva celina, jedina nema delova, nepodložna toku vremena. Traje uvek i svuda, ceo je u svakom svom delu i u svakom svom trenutku. "Svemir obuhvata sve što postoji i sve načine postojanja; a što se tiče stvari svaka ima celo biće ali ne i načine postojanja". Sve stvari su u svemiru, a svemir je u svim stvarima, mi smo u njemu, on je u nama; i tako se sve stiče u jedno savršeno jedinstvo.

Celokupna filozofija i celokupna delatnost Brunova predstavljaju angažovanje za stvaralačke snage života; to je angažovanje protiv svega oronulog i u društvenom smislu,

nemoćnog. Mudrost raste s godinama, i nema potrebe ceniti filozofiju zbog njene starine; mi živimo na svetlu dana što nastupa posle duge noći.

Brunov zaključak je bio da je "ovaj svet princip i predmet našega rada"; dok bogovi žive slobodni od briga i rada, ljudi mogu i treba da svojim naporom stvaraju "drugu prirodu"; ljudi treba da žive drugačije od bogova jer svaka vrsta živih bića ima svoje mogućnosti i svoja prava.

Bruno je stvorio i potpuno novu teoriju individualnosti; ono što se dešava u pojedinim, izabranim jedinkama nije isključivo njihov psihički proces, njihova privatna autobiografija. U tim procesima izvršavalo se njihovo poistovećenje sa strujom života, sa samim korenom objektivne stvarnosti. Zato izraz tih osećanja nije više bila lirika nego filozofija. Reč je o teoriji individualnosti koja je bila teorija individualnosti velikih ljudi koja je postala popularna u XIX st.

Život **Tomaza Kampanele** (1568-1639) u velikoj meri je nalik životu Đordana Bruna. Sin obućara, rođen u mestu Stilo (Kalabrija), u mladosti monah – dominikanac (kao i Bruno), u Kozentinskoj akademiji pod uticajem Telezijeve metodologije i filozofije prirode a pokoleban u aristotelizam, piše spis *Filozofija - dokazana osećanjima* (1591); napustivši manastir beži u Rim, a potom u Firencu i Padovu (gde se upoznao s Galilejem).

Tog Telezijevog uticaja se Kampanela i nakon što je upoznao učenja Kopernika, Tiho de Brahea i Galileja nije nikada oslobodio; on s njim deli uverenje da sve stvari i pojave u prirodi teže samoočuvanju; taj opšti zakon bivstvovanja može se videti i kao princip individuacije. koji je u svom ekstremnom obliku, ističući individualno načelo, bio bitno obeležje kulture humanizma.

Osim organicizma (hilozoizma) posebno obeležje Kampaneline filozofije jeste i nastojanje da se stvari i

pojave u prirodi tumače kvalitativno, čime se on suprotstavlja atomističkim učenjima Demokrita i Epikura koja su vodila redukciji kvalitativnog na kvantitativno. Iako je, u vreme dok se nalazio u zatvoru, branio Galileja od napada inkvizicije, Kampanela nije delio i njegovo shvatanje prirode: sebe je smatrao fizičarem a Galileja matematičarem koji sve kvalitativno (vazduh, vodu) svodi na saodnošenje nekvalitativnih atoma. Prihvatajući shvatanje o postojanju mnoštva svetova u jedinstvenom univerzumu, ističe boga kao princip jedinstva, kao izvornu, aktuelnu beskonačnost i kaže da ako svet i nije beskonačan, beskonačan je bog, pa stoga, ma koliko veliki bio univerzum, on je ograničen bogom i zavisi od njega i nije nimalo slučajno što pored izrazitog teleologizma Kampanelinu filozofiju određuje i neoplatonistička tradicija.

Interes za filozofiju ukršta se kod Kampanele s interesom za socijalna i politička pitanja; u rodnoj Kalabriji vodio je pokret za oslobođenje od španske vlasti ali s namerom da radikalno preobrazuje buduću državu. Nakon otkrića zavere (1599) Kampanela je bio zatočen narednih tri decenije i za to vreme napisao je niz dela među kojima je *Grad sunca* (1601-1602), jedan od prvih spisa napisan na italijanskom jeziku; nakon desetak godina preveo je taj spis na latinski i na tom jeziku je i bio objavljen u Frankfurtu 1623. Na zauzimanje pape Urbana VIII Kampanela je oslobođen 1626. i iste godine dolazi u Rim odakle beži u Marsej gde upoznaje Gasendija koji ga uvodi u učeno parisko društvo; u Parizu živi do kraja života i uz podršku kardinala Rišeljea, publikuje svoje ranije napisane knjige, među kojima se nalazi i *Metafizika*.

U Kampaneli nalazimo, po rečima V. Vindelbanda, smešu krajnje protivrečnih osobina: veliki polet misli i usko sujeverje, smelost u izražavanju i suva pedantnost, strasna želja za delovanjem i hladno razmišljanje, fanatična strast

za novinom i ropski odnos spram starine; uz sve to on je čovek širokih pogleda – nisu mu strani problemi ni prirode ni društva i često otvara nove puteve kao da naslućuje budućnost. Ako se kod Bruna mogu naći začeci učenja Spinoze i Lajbnica, kod Kampanele nalazimo nagoveštaje onih misli koje će kasnije razviti Dekart i Kant. Ako kod Kampanele u filozofiji prirode i ne nalazimo neki značajniji pomak, njegovi gnoseološki i etičko-politički pogledi zavređuju pažnju.

Kampanela takođe polazi od stava da se bog otkrio dvojako, u večnom i konkretnom obliku: u prvom slučaju u *codex vivus* prirode, u drugom u *codes scriptus* svetih spisa. Filozofija ima posla samo s tumačenjem *codex vivus* i ona je znanje o onom što može biti opaženo i u tom smislu naziva se mikrologija. Značajno je da nakon mnogovekovne podele filozofije na logiku, fiziku i etiku (koja nam dolazi od stoika) kod Kampanele se srećemo s pokušajem sistematske podele filozofije koja će u narednom vremenu steći veliku popularnost. On logiku i matematiku određuje kao pripremne (propedeutičke) discipline i one su pretpostavka filozofije koja se sastoji iz tri dela (metafizika, fizika, etika).

Teorija saznanja ima za cilj opovrgavanje skepticizma, no ono nije dosledno sprovedeno da bi savršeno moglo da opovrgne stavove Pirona, koje ovaj mislilac u većini slučajeva ima u vidu. Čovek može saznati mali broj stvari a i u tom slučaju do naše svesti ne dopire suština stvari već način na koji ona na nas deluje; stoga je filozofija određena mogućnošću našeg opažanja. Opažanje je najvažniji deo našeg saznanja. Kampanelina deviza, koju je on preuzeo iz Telezijeve škole, beše: *Sentire est scire* (osećati znači znati). Čulo i osećanje početak su svakog znanja. Razumsko mišljenje može biti samo kombinovanje opažaja. Dok se Bruno zalaže za kritiku opažaja posredstvom pojmova, Kampanela tvrdi kako su za takvu kritiku dovojni i opažaji

a da su pojmovi nebitni; ovo je razumljivo ako se ima u vidu da on i sve razumske procese, suđenje i zaključivanje smatra osećanjima. Prosto percipiranje nekog utiska nije dovoljno, već je neophodno da čovek opazi i doživi dobijni utisak i bude svestan toga kako je do toga došao. Smisao ovog stava bio bi u tome da ako se svako saznanje svodi na opažanje, mi od njega ne možemo očekivati da nam otkrije samu suštinu stvari te da budemo zadovoljni i time što možemo saznati kako te stvari na nas deluju. Ovo samo pokazuje kako se strogo sproveden senzualizam pretvara u idealizam ili fenomenalizam.

Polazeći od toga da je svako znanje znanje o našim sopstvenim stanjima, da je čovek osnova za razumevanje čitave vasione, Kampanela nastoji da konstruiše filozofsku sliku sveta kojim vlada jedinstvo sveg postojećeg. Ako je svim stvarima svojstvena jedna te ista supstanca, čoveku je dovoljno da dospe samo do svoje sopstvene suštine i tako razreši zagonetku sveta. Drugim rečima, Kampanela formuliše princip koji će vladati narednim stolećima, a koji se sastoji u tome da ono što nalazimo u sebi to i jesu najopštiji principi, ili kako on kaže, praprincipi stvari.

To naše znanje o sebi vodi nas osnovnim istinama, a to je da (a) mi postojimo, da (b) možemo, znamo i hoćemo, da smo (c) ograničeni spoljašnjim delovanjem i da mi (d) možemo, znamo i hoćemo i više od onog što nam je neposredno dato; od svih ovih načela najvažnije je drugo: moć, zanje i volja su počela svakog bivstvovanja. U božanstvu su oni potpuno sliveni i nalaze se u najvišem jedinstvu. Svet je stvorila najviša božija dobrota, mudrost i sila i zato bog ne može biti saznat i ne može se izraziti te stoga ne može biti predmet filozofije. Ako pak filozofija i hoće da sazna svet, ne treba gubiti iz vida da je ovaj nastao iz ništa i to je razlog konačnosti i slučajnosti svih stvari budući da one nose u sebi i biće i nebiće. Nebiće, posedujući negativne predikate,

odsustvo volje, moći i dobrote, poseduje takođe prapočela. Ovaj dualizam, kao pre njega i Telezio, Kampanela objašnjava u duhu elejske metafizike pomoću dualizma svetla i tame. Samo staranje sveta on tumači pozivajući se na neoplatonističko učenje o emanaciji po kojem se sistemi sveta razvijaju u pet stepena sadržeći sve manje znanja, moći i dobrote, a sve više zla, nemoći i neznanja.

Iz boga prvo proističe *mundus archetypus*, svet prapočela i božanske mudrosti, zatim *mundus metaphysicus*, svet duhova koji Kampanela prikazuje kao hijerarhiju činova anđela (što je u vreme sholastike bilo uobičajeno još od vremena Dionizija Areopagite), zatim *mundus mathematicus*, apsolutno beskonačno prostranstvo s njegovim zakonitostima, potom *mundus temporalis et corporalis*, koji čini beskrajno mnoštvo sunčanih sistema (blisko Brunu), i na kraju jeste svet koji mi znamo, *mundus situalis*.

Ovo neoplatonističko učenje o emanaciji je korak unazad u odnosu na ono koje nalazimo kod Bruna; u istom duhu Kampanela tumači i proces saznanja kojim se čovek uzdiže do saznanja boga: delovanjem čula čovek spoznaje čulni, materijalni svet, pomoću imaginacije uzdiže se do kontemplacije matematičkog sveta, da bi uz pomoć pojmova mislio metafizički svet duhova a uz pomoć filozofije dospeo do sveta praideja koje se nalaze u bogu. Poslednji korak, savršeno jedinstvo s bogom, moguć je posredstvom vere.

Svoje shvatanje o državi i vaspitanju Kampanela je izložio u utopiji *Civitas solis,* štampanoj po prvi put u Frankfurtu 1623. godine; tu kao i kod Tomasa Mora, nalazimo sliku društva koje ne zavisi od pozitivne religije; ovde je vidan uticaj antičkog uzora, ali ne Platonove *Države,* već njegovih *Zakona.* Kampanela opisuje društvenu organizaciju u kojoj država određuje život do najmanjih sitnica i u kojoj vlast imaju sveštenici-naučnici (što će kasnije

biti blisko Ogistu Kontu) čija je hijerarjiha odraz metafizičkih shvatanja Kampanele. Cilj države je blagostanje i obrazovanje svih građana koje nije humanističko već realističko, a to podrazumeva da je obrazovanje proces osvajanja stvari koji se odvija od najranijeg detinjstva.

Slici društva iznetoj u *Državi sunca* protivreče Kampanelina shvatanja izložena u spisu *Monarchia hispanica;* iako svaka država može biti samostalna u odnosu na druge i razlikovati se od njih untrašnjim zakonodavstvom, državni sistem može postojati samo ako se svi njegovi elementi potčinjavaju jednom opštem zakonu. Tu Kampanela ustaje oštro protiv Makijavelija i brani pretenzije papske svetske monarhije zahtevajući da se država potčinjava crkvi kao i da njeni zakoni zavise od crkvenih dogmi. U političkom smislu Kampanela je bio na pozicijama španskih jezuita Mariana i Belarmina koji su shvatili da je teorija društvenog ugovora poput mača s dve oštrice i može se reći da se on zalaže za svetsku prevlast Španije koja mora ovladati bogatstvima iz kolonija kako bi se mogla boriti protiv jeretika.

Imajući ovo u vidu može se postaviti pitanje zašto je španska inkvizicija uopšte i proganjala Kampanelu? Možda ga je tokom tamnovanja izvela na "pravi put", ili je ovo njegovo shvatanje samo još jedno u nizu protivrečja njegove filozofije koja je htela da bude jedna *Instauratio magna.*

Epohu renesanse obeležava veliki uspon umetnosti i nezavisnog naučnog istraživanja, odlučni napadi na sholastiku i nastojanje da se naspram nje izgradi drugačiji pogled na svet u kome bog gubi svoju transcendentnu tajanstvenost i postaje objekt okultne prakse; ona je vreme svetlosti ali i vreme mistike. To je epoha koju je obasjavala vatra duha, ali još više vatra lomača poput one na kojoj je spaljen Đordano Bruno. Tomaza Kampanelu ta sudbina je

"za dlaku" mimoišla i on je poslednji filozof te epohe. Novo doba je još daleko i možda je prvi pravi njegov predstavnik Imanuel Kant, rođen tri godine pre smrti mislioca s kojim se definitivno završava misao antike - Isaka Njutna.

Neosholastika

U nizu prikaza istorije filozofije postoji tendencija da se novovekovna filozofija oštro suprotstavi svoj prethodnoj filozofiji, a naročito sholastičkoj te se onda čine neobičnim tvrdnje kako je filozofska misao Dekarta, Kanta ili Huserla u velikoj meri dužnik sholastičke tradicije. Pri tom se često zaboravlja da na prelazu renesanse u tzv. *novo doba* (prelazu koji je često teško tačno odrediti) deluje niz mislilaca među kojima prednjače španski teolozi a koje bismo mogli odrediti kao *neosholastičare*.

Već je istaknuto kako je humanizam kao pokret nastao u Italiji, i da su i najveći mislioci Evrope tog vremena bili katolici; taj pokret nije imao naklonost prema sholastici; tek je kasna renesansa postala svesna oživljavanja sholastike; centar tog oživljavanja bila je Španija – zemlja na koju nisu uticali ni renesansna filozofija ni religiozni prevrati i podele koji su potresali i razdirali Evropu.

Već je istaknuto da je u petnaestom stoleću autoritet Aristotela bio doveden u pitanje i to kako širenjem nominalističkog pokreta i jačanjem franjevačkog uticaja (posebno u Engleskoj), tako i novim probojem u mišljenju koji su načinili mislioci, naučnici i umetnici epohe renesanse. Tome treba dodati i neprijateljstvo koje je Luter gajio prema Aristotelu, tomizmu i sholastici uopšte jer je bio protiv svakog izmirenja vere i razuma, prirode i vrline, ljudskog i božanskog. Međutim, kako je upravo u Španiji uticaj renesanse, kao i reformacije, bio daleko manji, a kako su uskoro i odluke Tridentskog koncila počele davati novi

impuls sholastičkoj misli, ovde su sholastičko učenje obnovili teolozi Francisko od Vitorije (1480-1546), Dominik Soto (1494-1560), Melhior Kano (1509-1560), Dominik Banjes (1528-1604), Gabriel Vaskez (1551-1604) i svakako najpoznatiji među njima, Francisko Suarez (1548-1617). Na obnovu sholastike u Španiji su posebno uticali (svojim komentarima Tome) članovi dominikanskog reda, ali isto tako i jezuiti, čiji je red osnovan 1540. godine radi borbe protiv reformacije (među najpoznatijim jezuitima behu Francisko Tolet (1532-1594), Molina, Vaskez, Suarez); ovaj red značajan je ne samo stoga što je osnivao mnogobrojne škole, koledže i univerzitete, već jednako i time što je oblikovao intelektualni život katoličkog sveta i imao vodeću ulogu u filozofskim i teološkim raspravama XVI i XVII stoleća; konačno, na dalji život i sudbinu tada obnovljene sholastike uticao je najviše i Tridentski koncil koji je s prekidima trajao od 1545. do 1563. godine pri čemu su daljem razvoju sholastike na kraju epohe renesanse najveći doprinos dali dominikanci i jezuiti.

Mada se Tridentski koncil bavio pre svega teološkim doktrinama, u raspravama o teološkim problemima nisu mogla biti zaobiđena ni filozofska pitanja te nije slučajno što je rad dominikanaca na komentarisanju Tome bio podstaknut posebno i Tridentskim koncilom a što je doprinelo širenju sholasticizma.

Od sholastičara tog vremena treba pomenuti Hrizostoma Kazalenskog (oko 1470 - oko 1545) koji je predavao u Bolonji i napisao komentare osnovnih Aristotelovih dela kao i Franciska Ferarskog (1474-1528) koji je takođe držao predavanja u Bolonji i komentarisao Aristotelove spise, premda je značajniji od obojice bio Toma de Vio (1468-1534), poznat kao **Kajetan,** budući da je rođen u Gaeti. Zaredivši se u šesnaestoj godini kao dominikanac, studirao je u Napulju, Bolonji i Padovi gde je napisao i svoj prvi rad o Tominom

spisu *De ente et essentia.* Neko vreme predavao je u Paviji a potom je vršio visoke funkcije u dominikanskom redu da bi 1508. bio izabran i za vrhovnog generala reda. Desetak godina kasnije, bio je proizveden u kardinala; potom je dve godine bio papski legat u Nemačkoj da bi 1519. bio postavljen za biskupa u svom rodnom mestu.

Pored mnogobrojnih komentara Tome a posebno Aristotela i Porfirija, Kajetan je napisao i niz dela kao što su *O predmetu i prirodi filozofije, O pojmu bića, O božijoj beskonačnosti, O analogiji imena.* U ovom poslednjem delu *(De nominum analogia)* razvio je stanovište o analogiji koje je u znatnoj meri uticalo na tomiste. Istakavši značaj analogije u metafizici, Kajetan ukazuje na tri oblika analogije i razlikuje (a) analogiju nejednakosti (do koje dolazi zbog pogrešne upotrebe termina), (b) analogiju atributivnosti i (c) analogiju proporcionalnosti; jedino u ovom poslednjem slučaju može se govoriti o analogiji u pravom značenju te reči.

Analogija proporcionalnosti, kaže Kajetan, može biti metaforička ili nemetaforička. Ako govorimo o "livadi koja se smeši", onda je to primer metaforičke analogije i *Sveto pismo* je puno takvih analogija. Ali, ističe ovaj teolog, "analogija proporcionalnosti u pravom smislu te reči postoji samo kada se zajednički termin tvrdi za oba pojma koja se porede, bez upotrebe metafore. Ako kažemo da postoji analogija između odnosa koji uspostavlja božija delatnost prema vlastitom biću i odnosa koji uspostavlja čovekova delatnost prema svom biću, postoji analogija proporcionalnosti, jer se tvrdi da postoji jedna nesavršena sličnost između dve "proporcije" ili odnosa. Ali delatnost se formalno i ispravno pripisuje i Bogu i čoveku. Isto tako, možemo da pripišemo mudrost Bogu i čoveku, razumevajući pod tim da analogija postoji između odnosa božanske mudrosti prema božanskom biću i odnosa ljudske mudrosti prema čovekovom biću; kad tako činimo, mi

reč *mudrost* ne upotrebljavamo metaforički" (Koplston, III/353).

To je, po rečima Kajetana, jedini oblik analogije koji postoji između stvorenja i Boga i to je put kojim se može doći do stvarnog saznanja o Bogu; zahvaljujući analogiji, o Bogu se može govoriti na osnovu stvorenja a da se ne načini greška dvosmislenosti.

Kajetan je prvi koji je Tomin spis *Summa theologica* proglasio za udžbenik umesto *Sentencija* Petra Lombarđanina. Treba reći da su i dominikanci i jezuiti smatrali Tomu za učitelja, a Aristotela za Filozofa; međutim, u to vreme došlo je do odvajanja filozofije od teologije, i to znatno sistematičnije i metodičnije nego u srednjovekovnim školama, a što je delom bila posledica formalne razlike između dva područja proučavanja koja je već bila učinjena u srednjem veku, a delom i zbog uspona filozofskih stanovišta, koja, po mišljenju filozofa ništa nisu dugovala dogmatskoj teologiji. To za posledicu ima da se postepeno počinju zamenjivati komentari Aristotela filozofskim kursevima (Cursus philosophicus), te već kod Franciska Suaresa nalazimo opširnu raspravu o filozofskim problemima koji su odvojeni od teoloških.

Među kasnijim dominikanskim piscima treba pomenuti **Franciska od Vitorije** (1480-1546) koji je predavao u Salamanki i pisao komentare Tomine *Summa theologica* premda je više bio poznat po svojim političkim i pravnim shvatanjima; u Salamanki je takođe predavao i Dominik Soto (1494-1560) koji je napisao komentare Aristotelovih logičkih spisa kao i spisa *O duši* i *Fizika.* Uz njih treba pomenuti, takođe dominikanca, Melhiora Kana (1509-1560), slavnog po spisu *O teološkim mestima* (De locis theologicis) u kojima je nastojao da sistematiše i metodički ustanovi izvore teoloških doktrina, kao i jezuitu Franciska Toleta (1532-1596) koji je u Salamanki bio učenik Dominika Sota,

a zatim predavao u Rimu, gde je postao kardinal i sastavio komentare Aristotelovih i Tominih spisa.

Renesansne sholastičare ne treba gledati kao neki recidiv prošlih vremena; naprotiv, oni su u više oblasti bili živi izraz svog vremena; pre svega, ima se u vidu područje političke teorije. Kako odnos države i crkve nije bio razrešen krajem srednjeg veka već su se sporovi o tom pitanju produžili i tokom renesanse, sholastičari renesanse su se bavili kako položajem svetovnog vladara i njegovim odnosom sa crkvom i političkom zajednicom, tako i poreklom i prirodom političke zajednice, kao i odnosima među državama. Ovi problemi bili su u središtu interesovanja već pomenutog Franciska od Vitorije koji je ostao poznat posebno po svojim spisima iz međunarodnog prava.

Francisko od Vitorije je smatrao da različite države na neki način grade jedinstvenu ljudsku zajednicu, da je "međunarodno pravo" ne samo dogovor o načinu ponašanja već i da ima snagu zakona, "pošto je ustanovljeno autoritetom čitavog sveta" (Koplston, III/365). Takođe je smatrao da društvo ne može da opstane kao zajednica bez zakona čije kršenje podleže kažnjavanju. Zahtev prirodnog zakona je da treba da postoje takvi zakoni. Iz toga je nastao određen broj pravila o ponašanju (recimo, nepovredivost ambasadora) sa kojima se celo društvo slaže, jer je shvatljivo da su pravila te vrste razumna i da služe opštem dobru. Ta pravila potiču iz prirodnog zakona i imaju snagu zakona, jer, ono što je prirodni razum uspostavio među svim narodima naziva se međunarodno pravo (ius gentium). To međunarodno pravo, po shvatanju Franciska od Vitorije, daje prava i stvara obaveze, ali se sankcije mogu primeniti samo sredstvima koja poseduju vladari a što znači da to shvatanje međunarodnog prava vodi ideji o postojanju međunarodnog autoriteta.

Svojom idejom o tome da svi narodi na neki način čine svetsku zajednicu i idejom o *ius gentium* kao pravu uspostavljenom voljom celog sveta, Francisko od Vitorije je predvideo moguće stvaranje jedinstvene svetske vlasti; kasnije, svojom idejom o *ius gentium* Francisko Suares predviđa stvaranje međunarodnog tribunala koji bi tumačio međunarodno pravo i donosio konkretne odluke. Sve to pokazuje da su renesansni sholastičari osećali duh svog vremena i izražavali spremnost da probleme rešavaju na "savremen" način. Mnogi od njih (Vitorija, Belarmino, Suares) smatrali su da politički suverenitet u izvesnom smislu potiče od volje naroda i pri tom zastupali stanovište o pravu na otpor protiv tiranina.

Najznačajnini među neosholastičarima svakako je **Francisko Suares** (1548-1617); rođen je u Granadi a kanonsko pravo izučavao je u Salamanki; u jezuitski red je stupio 1546. i uskoro postao predavač filozofije u Segoviji, da bi potom predavao teologiju u Avili, Valjadolidu, Rimu, Alkali, Salamanki i Koimbri, koja je bila centar španske neosholastike. Njegovi spisi *Metafizičke rasprave* (Disputationes metaphysicae, 1597) i *O zakonima* (De legibus, 1612) postali su klasična dela neosholastike. Suares je smatrao da teolog mora da poseduje sveobuhvatno i duboko razumevanje metafizičkih načela i osnova spekulacije, da samo onaj može postati savršen teolog koji prvo postavi čvrste metafizičke temelje. To je razlog što je u svom spisu *Disputationes* odlučio da potpuno i sistematski izloži sholastičku metafiziku. Tu je napustio Aristotelov način izlaganja, mada je na početku dela dao tabelu koja je upućivala na mesto gde je određenu temu obradio Aristotel. U tom delu Suares temeljno analizira pojam bića, podelu bića na beskonačno (božansko) i konačno biće. Beskonačno biće se deli na pravo, istinsko biće, bit i svojstva. Kategorijalne podgrupe koje se odnose na konačno biće jesu

suština i pravo biće, supstancija i akcidencija. Suares detaljno analizira pojam uzroka a uzroke deli na opšte, posebne i pojedinačne, na materijalne i formalne.

U tom delu dolazi do izraza velika Suaresova erudicija: tu zatičemo razmatranja, napomene i aluzije na Platona i Aristotela i njihove komentatore, na Plotina, Plutarha, Prokla, Boetija; znao je sholastiku, tomiste, franjevce, skotiste, Arape, nominliste i latinske averoiste kao i renesansne filozofe poput Marsilija Fičina i Pika dela Mirandole. Njegovi iskazi o njima uvek se odnose na bit dela i Suares se tu nije ograničio na nabrajanje stanovišta jer je kao svoj cilj video postizanje određenog i nepristrasnog odgovora na postavljena pitanja.

Suares je odvojio opštu od posebne metafizike i načinio razliku između ontologije (opšte metafizike) i metafizičkih disciplina - kosmologija, psihologija, teologija (posebna metafizika) koju su kasnije pripisivali Lajbnicovom učeniku Hristianu Volfu (1679-1754) a koji je o pomenutim disciplinama napisao i posebne rasprave. Posedujući veoma temeljna znanja o prethodnim filozofijama, Suares nije tuđa mišljenja prihvatao nektirički te se za njega ne može reći da je bio eklektičar; ako je to i bio, bio je u onoj meri u kojoj je to bio i Toma Akvinski; sledeći Tomin primer prihvatao je i usvajao ono što je smatrao vrednim kod filozofa posle Tome. Suaresu se zamera da nije rukovođen metafizičkim principima stvorio moćnu sintezu, kakva je ranije bila Tomina, ali sinteza se može videti. Čak i više od toga. Ako se kod Aristotela celina raspadala na delove i ako je ranija sholastika pristupala Aristotelu tako što ga je ili komentarisala ili izlagala u obliku pitanja i teza, kod Suaresa po prvi put nalazimo završen sistem celokupnog izlaganja metafizike i oslobodivši se od stroge vezanosti za Aristotela on stvara novu literarnu formu filozofskog izlaganja - *Cursus philosophicus*. Istovremeno, Suares je novom

vremenu preneo klasičan pojam metafizike, kako su ovaj odredili Platon i Aristotel; u toj metafizici učenje o bogu nije odvojeno od učenja o biću već čini produžetak poslednjeg i to mu omogućuje da u oblast nove teologije stupi polazeći od ontološke analize bića.

Engleski istoričar filozofije F. Koplston ističe kako "za Aristotela, bar u njegovoj *Metafizici,* Bog je isključivo prvi nepokretni pokretač: njegova egzistencija se tvrdi da bi se objasnilo kretanje. Hrišćanski filozofi, kao sv. Avgustin, uveli su ideju o stvaranju, a sv. Toma je pokušao da spoji aristotelizam sa učenjem o stvaranju. Ispod aristotelovske distinkcije između materije i forme, sv. Toma je uočio temeljnu distinkciju esencije i egzistencije, koja se proteže kroz celokupno konačno biće. Čin je ograničen mogućnošću, a egzistencija, koja se prema esenciji odnosi kao čin prema mogućnosti, ograničena je esencijom. Ovim se objašnjava konačnost stvaranja. Međutim", nastavlja Koplston, "Suares je bio uveren da je potpuna zavisnost, koja logički prethodi bilo kakvoj distinkciji između esencije i egzistencije osnovni razlog konačnosti. Postoji (a) apsolutno biće, Bog, i postoji (b) participirajuće biće. Participacija u tom smislu znači potpunu zavisnost od Tvorca. Ta potpuna zavisnost ili kontingencija je razlog ograničenosti ili konačnosti stvorenog. Suares nije objasnio konačnost i kontingenciju u smislu distinkcije između egzistencije i esencije: ovu distinkciju on je objasnio u smislu konačnosti koja je nužno povezana sa kontingentnošću".

Suares nije bio protivnik već sledbenik Tome; verovao je da nastavlja i razvija njegovo delo i to tako što gradi metafizički sistem koji je u dubokoj harmoniji sa hrišćanskom religijom. Njegov spis *Disputationes metaphysicae* izvršio je veliki uticaj na poslerenesansnu neosholastiku; istovremeno on je prodro na protestantske univerzitete u Nemačkoj i bio udžbenik filozofije na mnogim

univerzitetima u XVII i XVIII stoleću. To delo pominje Dekart koji je učio u jezuitskom koledžu La Fleš, Lajbnic ističe da ga je još u mladosti pročitao kao roman, a protestanski teolog iz Lajdena, Herebord (iz čijeg je udžbenika učio Spinoza), naziva Suaresa "papom i knezom svih metafizičara"; Đanbatista Viko ističe kako je Suaresa proučavao celu godinu a Suaresovu ideju o analogiji ne propušta da spomene ni britanski filozof Džordž Berkli. Suares je duhovni otac velikog sistematičara filozofije Hristiana Volfa, ali isto tako i G.V.F. Hegela, tridesetih godina XIX stoleća veoma uticajnog profesora filozofije u Berlinu.

NAPOMENA

Činjenice iz istorije filozofije ne mogu se menjati; promenljiv je samo način izlaganja i uvid u stvar filozofije; stoga, ovaj pregled različitih filozofskih mišljenja oslanja se u najvećoj meri (mada se to i ne naglašava uvek i na svakom mestu) na uvid u knjige najznačajnijih filozofa kao i njihovih najboljih tumača. Izbor i jednih i drugih uvek ostaje subjektivan i za to autor mora snositi punu odgovornost. Ja sam odavno naučio da se moram okanuti, velikih i značajnih stvari, da je posmatranje *sub spetiae aeternitatis* velika iluzija, a ako i nije, da ja takvom načinu viđenja ne pripadam.

Ovde i dalje nema tumačenja temeljnih pojmova tradicionalne metafizike (što je predmet moje knjige pod nazivom *Metafizika*).

I dalje smatram da se sa španskom neosholastikom završava istorija filozofije koju prožima jedan te isti duh potrage za istinom i znanjem o svetu; od Rene Dekarta filozofija polazi drugim putem i bez obzira na sve veze i odnose potonje filozofije s onom koja joj je prethodila, reč je o dve vrste filozofije i dva načina filozofiranja. Filozofija do Dekarta jeste svojevrsna celina dok potonja, sve će to, ne shvatajući pouke prethodne, morati da ponovi, delom pokušati i da ospori, u granicama njenih moći (koje nisu zanemarljive).

Literatura[13]

1. Dils, H.: *Presokratovci I-II*
2. Celer E.: *Pregled istorije grčke filozofije*
3. Gomperc, T.: *Grčki mislioci I-II*
4. Dilon, Dž.: *Srednji platoničari*
5. Vindelband, V.: *Istorija drevne filozofije*
6. Losev, A.F.: *Rečnik antičke filozofije*
7. Losev, A. F.: *Istorija estetike I-VIII*
8. Gilbert, K./Kun, H.: *Istorija estetike*
9. Koplston, F.: *Istorija filozofije I-III*
10. Gajdenko, P.P.: *Istorija grčke filozofije i njena veza sa naukom*
11. Gajdenko, P.P.: *Istorija novovekovne filozofije i njena veza sa naukom*
12. Motrošilova, N. V. i dr.: *Istorija filozofije I-IV*
13. Reale, G./Antiseri, D.: *Zapadna filozofija od početaka do danas I-IV*

Originalna dela

14. Platon: *Sabrana dela I-IV*
15. Aristotel: *Dela I-IV*
16. Diogen Lartije: *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*
17. Sekst Empirik: *Sabrani spisi I-II*
18. Proklo: *Elementi teologije*
19. Proklo: *Platonova teologija*
20. Dionisije Areopagita: *Dela*
21. Avicena: *Knjiga znanja (Logika. Metafizika. Fizika)*

[13]Ovde se pominju samo naslovi dela korišćenih pri pisanju ove knjige, a koja su se autoru učinila nezaobilaznim i bilo bi nepravedno ne pomenuti one zahvaljujući kojima je ovaj spis i nastao.

22. Grigorije Palama: *Trijade*
23. Dekart, R.: *Meditacije o prvoj filozofiji*
24. Lajbnic, G.V.: *Monadologija*
25. Kant, I.: *Kritika čistog uma*
26. Kant, I.: *Antropologija*
27. Šeling, F.V.J.: *Sistem transcendentalnog idealizma*
28. Šeling, F.V.J.: *Filozofija umetnosti*
29. Hegel, G.V.F.: *Fenomenologija duha*
30. Hegel, G.V.F.: *Nauka logike*
31. Hegel, G.V.F.: *Enciklopedija filozofskih nauka*
32. Huserl, E.: *Logička istraživanja*
33. Huserl, E.: *Ideje za čistu fenomenologiju i fenomenološku filozofiju*
34. Huserl,E.: *Kartezijanske meditacije*
35. Huserl, E.: *Kriza evropskih nauka i transcendentalna fenomenologija*
36. Šeler, M.: *Formalizam u etici i materijalna etika vrednosti*
37. Lukač, Đ.: *Istorija i klasna svest*
38. Hajdeger, M.: *Prolegomena za istoriju pojam vremena*
39. Hajdeger, M.: *Sein und Zeit*
40. Hajdeger, M.: *Kant i problem metafizike*
41. Hajdeger, M.: *Temeljni problemi fenomenologije*
42. Sartr, Ž.P.: *Biće i ništavilo*
43. Sartr, Ž.P.: *Kritika dijalektičkog uma*
44. Hartman, N.: *Prilog zasnivanju ontologije*
45. Gadamer, H.G.: *Istina i metoda*
46. Fink, E.: *Bivstvovanje, istina, svet*
47. Fink, E.: *Igra kao simbol sveta*
48. Fink, E.: *Svet i konačnost*
49. Markuze, H.: *Čovek jedne dimenzije*
50. Markuze, H.: *Estetska dimenzija*
51. Adorno, T.: *Negativna dijalektika*

52. Adorno, T. *Estetička teorija*
53. Adorno, T.: *Filozofska terminologija*
54. Habermas, J.: *Filozofski diskurs moderne*
55. Sloterdijk, P.: *Kritika ciničnog uma*

Biblioteka: Udžbenici i priručnici
15

Uvod u filozofiju IV/1
Istorija filozofije do Dekarta
Milan Uzelac

Izdavač:
Visoka strukovna škola za obrazovanje vaspitača
Vršac

Za izdavača:
Prof. dr Grozdanka Gojkov, direktor

Recenzenti:
Prof. dr Mirko Zurovac
Prof. dr Mirko Aćimović

Štampa:
Triton, Vršac

Tiraž:
301 primerka

Vršac
2003.

ISBN 86-7372-031-1

Na naslovnoj strani: *Lavirint Hiperborejaca*

CIP – Каталогизација у публикацији
Библиотека Матице српске, Нови Сад

1 (091) (075.8)
УЗЕЛАЦ, Милан
Uvod u filozofiju IV/1 : (istorija filozofije do Dekarta) / Milan Uzelac. – 2. izmenjeno izd. - Vršac : Viša škola za obrazovanje vaspitača, 2003 (Vršac : Triton. – 312 str. ; 24 cm

Tiraž 301
ISBN 86-7372-028-1

a) Filozofija - Istorija

Napomena
Elektronsko izdanje se razlikuje brojevima strana od štampanog izdanja.