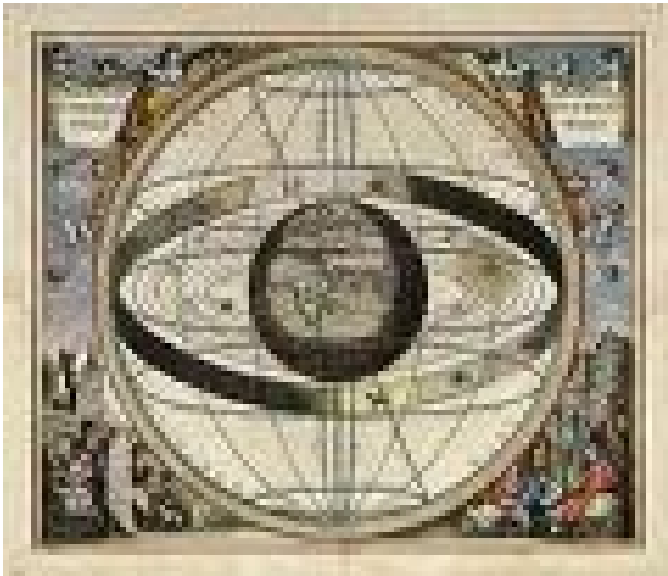


Milan Uzelac

**PREDAVANJA  
IZ  
SREDNJOVEKOVNE  
FILOZOFIJE**



Novi Sad  
2009

## ***Sadržaj***

1. Uvod
2. Priprema sholastike
3. Rana sholastika
4. Vreme sholastike
5. Visoka sholastika
6. Pozna sholastika
7. Epilog

## 1. Uvod

### 1. Pojam i vreme srednjeg veka

Kao nešto sasvim obično, samo po sebi razumljivo, mi prihvatamo činjenicu da živimo u novo vreme, da je postojalo neko staro vreme, daleko za nama, o kojem sve manje i manje znamo, ali i da je postojalo neko među-vreme, koje je spajalo staro i novo vreme, neko srednje vreme u kojem se staro dovršavalo i zamiralo, a novo - započinjalo i rađalo se. Isto tako, prihvatamo, pozivajući se na iskustva ranijih epoha, da nijedna od njih nije mogla sebe vanvremeno situirati, već da je svoje vreme videla kao poslednje od kojeg se mogao osmišljavati čitav prethodno pređeni put.

Za Hegela istorija se završavala formiranjem Pruske države, dok savremeni mislioci uveliko govore o kraju istorije, o tome da mi živimo posle kraja istorije; u takvoj situaciji čini se da je sasvim lako odrediti granice starog, srednjeg i novog veka. To je samo naizgled tako. Što vreme više prolazi istoričari se sve više razilaze u stavovima, sve manje su saglasni po pitanju vremenskih granica koje razdvajaju pojedine epohe i sve više su u iskušenju da istoriju pišu iznova i iznova.

Većina onih koji su se bavili istraživanjem stilova i pravaca u likovnim umetnostima saglasni su u tome da je između 1600. i 1750. godine živela i razvijala se umetnost, različita od one prethodne koja

se naziva renesansnom i da su njeni tvorci bili svesni stilskog jaza nastalog između njih i predstavnika ranije umetnosti. Ti novi umetnici znali su mnogo toga, ali ne i to da žive u epohi baroka, budući da je taj pojam krajnje nejasnog porekla počeo da se primenjuje na istoriju umetnosti (od vremena braće Karači i Karavađa, - do sredine XVIII stoleća), tek sredinom XIX veka.

Predstavnici te nove umetnosti nusu sebe nazivali post-renesansnim umetnicima, već su svoju umetnost određivali kao *ars moderna* naspram ranije, stare, (renesansne) umetnosti. Pojam *moderna* bio im je dobro poznat, budući da isti nije nastao tada, već mnogo ranije, u VI stoleću i tim pojmom su svoje vreme određivali ljudi tog doba suprotstavljajući se starima (*antiqua*). Tako je, po prvi put, u VI stoleću nastala podela na moderne i antične, na nove i stare.

Taj pojam *moderna*, aktualizovaće se ponovo u XIII stoleću i s njim će se identifikovati nova, moderna gotička umetnost, naspram stare, romaničke. Isti pokušaj diferencijacije novih i starih desiće se i sredinom XIX stoleća u vreme Bodlera i njegovih savremenika koji su sebe videli modernima naspram starih pesnika i umetnika. Naše vreme otići će korak dalje i naspram modernih javiće se oni koji će sebe videti kao postmodrne.

Ali, kako je stvar stajala u vreme koje danas nazivamo srednjim vekom? Jasno je da su ljudi tog vremena sebe smatrali modernima u odnosu na stare, na pagane. U čemu je tu razlika? U pojavi nove, hrišćanske religije, ili možda u tome što je istorija u

svojoj najmanifestnijoj formi krenula nekim drugim putem, premda u njenoj unutrašnjosti, vreme kao takvo i ne postoji?

Danas znamo da je i pojam *srednji vek* nastao nakon što je ta epoha na neki način došla do svoga kraja; zato je taj pojam mogao nastati tek u doba kada je sama epoha srednjeg veka bila završena.

Da bi se formirao pojam srednjega veka, bilo je neophodno da se odredi kraj "stare" istorije. Međutim, u prvo vreme, za starom istorijom nije dolazila srednja već nova. A stara istorija je bila sva do vremena onog koji je istoriju pisao. Čak i u XVI stoleću nalazimo anale i hronike koji staru istoriju izlaću do momenta u kojem se oni pišu.

Pojam "srednjeg veka" i "srednjeg vremena" ulazi u istoriju postepeno i to u onoj meri u kojoj se ono sadašnje sve jače distancira od prošlog. Kod nekih italijanskih humanista, posebno kod Petrarke nalazi se izraz *medium tempus* ali u istorijskom a ne eshatološkom smislu.

Za stvaranje pojma "srednje" istorije, trebalo je da prođe dosta vremena. Frensis Bekon je istoriju Grčke i Rima nazivao srednjom istorijom, imajući u vidu još davniju istoriju u odnosu na njih.

Savremena predstava o periodu "srednjih vekova", učvrstila se u evropskoj nauci tek nakon što je profesor univerziteta u Haleu H. Keler (Cellarius) srednju knjigu svog trotomnog udžbenika istorije (1685-1698) nazvao *Istorija srednjih vekova* (Historia medii aevi, a temporibus Constantini Magni ad Constantinopolim a Turcas captam deducta). Na taj

način Keler je uveo i danas mnogima blisku periodizaciju po kojoj srednji vek traje od vremena Konstantina Velikog, pa do pada Konstantinopolja koji su Turci-osmanlije zauzele 1453. godine. Na taj način, stari vek je trajao do vremena Konstantina, dok je novo doba počelo da traje nakon pada Konstantinopolja, koji je do tog časa bio politički i religiozni centar hrišćanskog sveta.

Tako su latinski izraz *media aetas* (srednji vekovi) i njegovi ekvivalenti kao opredelenje epohe i perioda u istoriji, počeli da se koriste tek u XVIII stoleću.

Sam taj pojam kasnije biva različito tumačen. Francuski istoričar Lisjen Fevr pisao je veoma negativno o tom pojmu i posebno o Keleru kao glupaku, dok su drugi u tom periodu videli vreme propadanja kulture i duhovne dominacije crkve i počeli da srednji vek identifikuju s periodom feudalizma, budući da su tek prosvetitelji uveli u opticaj pojam feudalizam. Takvo shvatanje opstajalo je dugo, čak do Marka Bloka, autora poznatog spisa *Feudalno društvo*.

Krajem XVIII i početkom XIX veka, pod uticajem romantičara, budi se interes za istoriju srednjih vekova; to vreme se tada često idealizuje kao vreme vladavine "čiste vere u Boga" i tradicije, pošto se ova poslednja veličala naspram epohe revolucionarnih promena i potresa.

Dugo vremena bilo je uobičajeno, da se kao početak srednjeg veka navodi vreme IX-X stoleća, da se posebno u engleskoj historiografiji, vreme od V do X stoleća stavlja van granica Srednjega veka (*Middle*

*Ages*) i da se to vreme smatra tamnim vekom (*Dark Ages*), da bi radovima savremenih istoričara, počev od Johana Hojzinge bilo nedvosmisleno pokazano kako i ta "tamna vremena", nisu nimalo tamna, kako se to u početku mislilo.

Posebni problem jeste razgraničavanje starog sveta i srednjega veka i to čak i kad je reč samo o evropskoj istoriji. To posebno biva teško kad se ima u vidu da staro nastaje da živi i dalje u vreme kad se novo ubrzano razvija. Opravdano se stoga postavljalo pitanje: da li je rani srednji vek bio epilog antičke epohe, ili najava nove epohe.

Antička epoha se ka svom kraju kretala vekovima. Danas sâm njen kraj mnogi smeštaju u treću deceniju VI stoleća naše ere, i pritom se pozivaju na godinu smrti poslednjeg velikog znalca antičke filozofije u Rimu – Severina Boetija (524), ili, na godinu kad je vizantijski car Justinijan zabranio rad filozofskih škola u Atini (527)<sup>1</sup>, ili se ukazuje na izgradnju manastira Monte Kasino (528).

---

<sup>1</sup> Ovo je shvatanje krajnje uslovno, ali i problematično. Činjenica je da sukob cara Justinijana koji je tek došao na vlast i filozofa atinskih nije nimalo uticao na život ljudi tog doba koji nisu znali da se nalaze na rubu dveju epoha. Uostalom, gnev Justinijana nije bio usmeren prvenstveno protiv filozofa, sa kojima su iz Atine jednako bili prognani i pravnici, već protiv astrologa koji su se previše počeli mešati u politiku. Poznato je da su filozofi otišli iz Atine tek nakon dve godine (529) a da su se već 531. na osnovu mirovnog ugovora Justinijana i persijskog Šaha vratili u Atinu; ali, vremena su se u međuvremenu promenila, hrišćanstvo je bilo u naglom usponu a filozofi izgubljeni u ogromnom filozofskom nasleđu od Platona preko Prokla i neoplatončara, pa do Prokla i

Još je teže reći kada se završava vreme Srednjega veka. U najviše rasprostanjenoj periodizaciji svetske istorije u zapadnoj historiografiji učvrstilo se shvatanje da srednjovekovlje obuhvata vreme od V do XV stoleća. Do takvog zaključka dolazi i J. Hojzinga koji u svojoj knjizi *Jesen srednjega veka*, XIV i XV stoleće smešta na kraj srednjega veka.

Ali, postoje i druga shvatanja o granicama epohe srednjeg veka i ona ukazuju na različite godine i datume, zavisno od oblasti na koju se pozivaju. Kada je reč o istoriji kulture, tada se kraj srednjeg veka poklapa s početkom Renesanse (tj. s početkom XV stoleća), kada je reč o religiji, kraj srednjeg veka poklapa se s padom Konstantinopolja (1453), ili početkom Reformacije (1517); ima onih koji kao značajan datum ističu otkriće Amerike (1492), kao i onih koji, imajući u vidu socijalno ekonomske odnose, kraj srednjeg veka obeležavaju godinama buržoaskih revolucija u Holandiji (1566), Engleskoj (1648) ili Francuskoj (1789). Odista, ima mnogo razloga da se kraj prethodne epohe vidi upravu u vreme Francuske revolucije a možda još tačnije – 1830, budući da je čovečanstvo do tog vremena, po rečima Fernana Brodela bilo prosto zatvoreno u začaranom krugu iz kojeg nije moglo izaći.

\*

---

Damaskina Dijadoha, nisu više imali šta novo da kažu. Novo središte filozofije u to vreme postaje Damask, gde se filozofski spisi koje su prognanici iz Atine nekoliko godina ranije doneli, počinju prevoditi na sirijski jezik.



Na osnovu svega izloženog može se zaključiti da je vreme srednjega veka - vreme sa relativno neodređenim granicama, vreme sa nejasno određenim početkom i krajem – te bi se moglo zaključiti da je to vreme koje se nalazi između dva perioda: sa jedne strane je staro, antičko doba, a s druge je novo, moderno doba.

Kada je reč o filozofiji, mnogi smatraju da se početak nove filozofije poklapa s pojavom sholastike, s pojavom prvih škola u doba Karla Velikog, a da se prvim filozofom tog doba s kojim se formira problematika rane sholastike smatra Johan Skot Eriugena koji živi u IX stoleću.

Ako se govori o kraju srednjovekovne filozofije, stvar je daleko teža. Ima onih koji smatraju da se ona završava sa Viljemom Okamskim u XIV stoleću, ili sa Nikolom Kuzanskim, sa kojim počinje i filozofija vremena Renesanse (u prvoj polovini (XV) veka. Isto tako, po nekim autorima, vreme renesanse je vreme obnove ali ne i stvaranja nove filozofije, budući da se rodonačelnikom novovekovne filozofije smatra Rene Dekart koji živi u XVII veku<sup>2</sup>.

Ali, ako se antička i srednjovekovna epoha pokušaju videti kao jedna jedinstvena celina, budući

---

<sup>2</sup> U tom slučaju sva *renesansna filozofija* (ukoliko se takav pojam može održati), spada u «završnicu» srednjega veka, pošto se u tom smislu, poslednjim čovekom staroga doba može smatrati Isak Njutn koji svojim interesima za izučavanje alhemije i izučavanjem vremena u Knj. Proroka Danila i Apokalipsi, čemu je posvetio najveći deo svog života, nikako ne pripada novome dobu.

da su skoncentrisane oko istih problema, i budući da ih u životu održava jedna ista žudnja ka istini, isti odnos spram sveta, tada je vesnik novog doba Galilej, i prvi predstavnik, rodonačalnik jednog novog načina mišljenja Rene Dekart, a poslednji filozof Starog doba, filozof sa kojim se istinski završava Srednji vek ali i Antika, filozof s kojim je *prva filozofija* došla do svoga zenita – Francisko Suares (1548-1617).

Tako se pokazuje da ima mnogo istine u tvrdnji francuskog istoričara Lisjena Fevra kako je pojam "srednji vekovi" jedna veštačka tvorevina, da iz našeg ugla gledano postoje, kao i u ranijim vremenima stari vekovi (*aetas antiqua*) i novi, moderni vekovi (*aetas moderna*) – antičko i moderno doba. Do radikalnog preloma došlo je s otkrivanjem novih zemalja i pojavom novih nauka, s pojavom Rene Dekarta i Đordana Bruna. Ova dva mislioca, ma koliko bila i dužnici svojih prethodnika, nesporno pripadaju novom, modernom vremenu koje traje do naših dana, uprkos mnoštvu pod-podela kojima su ove dve epohe izložene.

Nova matematika, učenje Galileja, nova fizika – sve to nedvosmisleno ukazuje na pojavu novog duha, nove nauke pa tako i nove filozofije koja traje do naših dana u kojima nalazi svoju završnicu.

Da, sticajem okolnosti zadesila nas je sudbina da se nalazimo na kraju istorije, da se nalazimo na kraju filozofije, da permanentno živimo njihov kraj koji se možda proteže u beskonačnost a možda traje još samo nekoliko dana ili meseci, eventualno godina.

Mi ćemo se tokom narednih predavanja baviti filozofijom srednjeg veka, izučavaćemo dela čiji su

autori živeli u vreme koje se i danas još uvek određuje kao srednje, jer koliko dajemo za pravo Lisjenu Fevru, toliko moramo dati za pravo i najvećem istoričaru XX veka – Žaku le Gofu, autoru najvećih historiografskih dela ikad napisanih o ovom periodu.

\*

Neko bi mogao da kaže: čemu to, zar nije dovoljno izučiti savremenu filozofiju? Čemu istorija stare filozofije? Zar se od nje išta novo može naučiti?

Podsetio bih na reči Brodela koji je na predavanjima kojima je sažeo svoje drugo veliko delo *Materijalna civilizacija, ekonomija i kapitalizam*, rekao da «nikad daleka prošlost nije odvojena od sadašnjosti provalijom koja se ne može prevladati, kao i da iskustvo prošlog stalno nalazi svoj nastavak u sadašnjosti i produžuje je».

Koliko je naše vreme novo i koliko je ono moderno, to ćemo moći razumeti tek uvidom u prošlo, u ono što nam se učinilo zastarelim i antikvarnim. S druge strane, tek s pozicije tog «novog» u kojem se nalazimo, moći ćemo da ocenimo u kojoj meri je ono staro odista staro, a koliko i dalje živo u vremenu današnjem.

Izučavajući istoriju stare filozofije mi je ne otkrivamo, već je iz novog ugla osvetljavamo, mi toj istoriji, kako bi rekao jedan drugi francuski istoričar (Lisjen Fevr) «vraćamo njeno dostojanstvo», dajemo joj pravo na postojanje, budući da istorija kao takva, pa ni istorija filozofije, nikad nije nešto dovršeno jednom za svagda; istorija se uvek nalazi u stanju nastajanja i prevladavanja same sebe.

I kao što je jednom prilikom Martin Hajdeger rekao da «pojmove moramo uvek misliti iznova», istu sudbinu deli i istorija: i nju stalno moramo misliti (i pisati) iznova; ako ne jednom u deset godina (kako je mislio Brodel), onda makar jednom u pedeset godina.

Isto tako: da bi nešto bilo srednje mora imati krajeve. Da bi se imao definitivni uvid u filozofiju srednjega veka, moramo imati definitivne i jasne uvide u njene krajeve, u njen početa i njen kraj. Budući da se tumačenje i recepcija mišljenja ranijih filozofa menja, tako nešto je danas nemoguće, ali to je nemoguće i stoga što kraj filozofije danas još uvek nije do kraja promišljen i sagledan.

## 2. Prostor i jezik

Kada je o početku filozofije reč, jedno je nedvosmisleno i jasno: filozofija je tvorevina grčkoga duha, nastala u Grčkoj, odnosno, u grčkim kolonijama na obodu Sredozemlja. Antička filozofija govorila je grčkim jezikom.

Srednjovekovna filozofija nastala je na tlu današnje zapadne Evrope, ona je tvorevina germano-romanskog duha i njen jezik je latinski.

Do promene prostora i jezika filozofije nije došlo naglo, u jednom trenutku, niti nekom svojevolumnom odlukom nekog od filozofa, već je to posledica društvenih i kulturnih procesa koji su trajali stolicima.

Jezik srednjovekovne filozofije, njena latinska terminologija, nastajao je vekovima – od vremena

Cicerona (I st. p.n.e) pa do Boetija (VI st. n.e.). Taj proces trajao je skoro šest vekova. Isto tako, srednjovekovna civilizacija nije nastala naglo, u vreme velike seobe naroda. Bez obzira na učestale pljačke i razaranja tradicionalni izvori kulture su gasli u retkim slučajevi i prestajali da luče svetlo kulture. U to vreme centri kulture postaju gradske rezidencije novih varvarskih kraljeva ili episkopa, kao i mesta hodočašća.

Srednjovekovna filozofija ima svoje korene u antičkoj filozofiji, ali nastaje u vreme dominacije hrišćanstva koje je izmenilo sistem vrednosti. Dok je mišlju antičkih filozofa dominirala potraga za istinom, prvi hrišćani su smatrali da je istina doneta i da sad ona počinje da traga za čovekom. U tom lovu na čoveka prvi hrišćanski pisci su se morali osloniti na tekovine filozofije, ali nisu mogli da to pagansko nasleđe (koje su u isto vreme poricali) sve vreme sistematski ne iskrivljuju, da misli drevnih autora sve vreme ne istržu iz njihovog konteksta.

Zato je za nas interesantno šta je to iz riznice antičke misli dospelo u srednji vek.

Idući ka svom zalasku, antički svet je olakšao trud prvih hrišćanskih mislilaca; tako se i dogodilo da je srednjovekovlje iz antičke kulture zahvatilo samo mišljenje Pozne imperije, koja je toliko izmlela, uprostila i razložila grčko-rimsku literaturu, umetnost i misao da je to varvarizavani rani srednji vek mogao lako i usvojiti.

Jednostavno rečeno: rani srednji vek svoj sistem obrazovanja nije preuzeo od Cicerona ili Kvintilijana,

već od kartaginskog oratora Marsilijana Kapele koji je u svojoj poemi *Venčanje Merkura i Filologije* početkom V stoleća n.e. i odredio sedam slobodnih veština.

Geografska znanja nisu preuzimana od Plinija ili Strabona, koji su već bili ispod nivoa Ptolomeja, već od kompilatora iz III stoleća Juliana Solina koji je srednjem veku predao kartu Sredozemlja naseljenu čudovištima i divovima Istoka. Od toga su korist imali uobrazilja i umetnost, ali je nauka bila na gubitku.

Srednjovekovna zoologija bila je zoologija *Fiziologa*, aleksandrijskog dela iz II stoleća n.e., prevedenog u V stoleću na latinski jezik; u tom spisu nauka je bila izložena u stihovanim basnama i naravoučenjima.

Rečnici i mnemotehničke vežbe, etimologija (lažna) i florilegije – to je taj primitivni materijal što je srednjovekovlje dobilo od Pozne imperije.

Uostalom, isto se desilo i sa hrišćanskom kulturom, sa hrišćanskim učenjem u čijoj je osnovi bilo Sveto pismo, a koje već u prvim stolećima beše podvrgnuto tumačenjima na različitim nivoima, što je za posledicu imalo niz pristupa, komentara i glosa iza kojih se gubio original. Tako je, već veoma rano, Biblija (pretvorena u skup maksima i anegdota) utonula u egzegetiku na dugo vreme, sve do Reformacije u XVI stoleću. Posledica toga je da su izvori hrišćanske misli u srednjem veku drugorazredni i trećerazredni traktati i poeme poput *Istorije protiv pagana*, Avgustinovog druga i učenika Orozija, koji je istoriju pretvorio u vulgarnu apologetiku, ili, *Psihomahia*, delo Prudencija koji je moralni život svodio na borbu poroka

i vrline, ili *Traktat o kontemplativnom životu* Julijana Pomerija, nastao iz prezira prema svetu i svetovnoj delatnosti.

Već na kraju, sve više varvarizovane antičke epohe, pisci su, i sami varvarizovani, počeli da pišu za neku drugu publiku. Čak i oni najobrazovaniji, svesni koliko su mnogo ispod nivoa svojih prethodnika manje su insistirali na očuvanju ranijih dostignuća a daleko više na razumevanju svojih savremenika.

Čitavo srednjovekovlje, od njegovih početaka pa do zrelog doba, prožeto je konfliktom paganske kulture i hrišćanskog duha; paganska literatura je za hrišćanske pisce predstavljala ozbiljan problem: s jedne strane zabranjivano je korišćenje, čak i čitanje drevnih autora, a s druge strane njima je pribegavano uvek kad je to bilo neophodno. Sv. Avgustin je pisao: «Ako su paganski filozofi, posebno platoničari, slučajno došli do istina korisnih za našu veru, od tih istina ne samo da se ne treba ograđivati, već ih obavezno treba oduzeti njihovim nezakonitim vlasnicima i upotrebiti u našu korist». Ne zna se da li ovim citatom više odiše hrišćanska ljubav, ili intelektualna kolegijalnost, isključivost ili netrpeljivost prema neistomišljenicima.

Hrišćanski autori su, po rečima jednog istoričara, postupali s paganskim autorima kao Jevreji (u drugoj knjizi *Zakona*) sa zarobljenicama kojima su brijali glave, sekli nokte, oblačili ih u novu odeću i potom uzimali za žene.

Kompromis koji je bio tako uspostavljen, omogućavao je izvesno prvenstvo antičkoj tradiciji, ali taj kompromis je bio i narušavan kada se htelo dospeti

do samih izvora, kao u slučaju Karolinške renesanse, u XII stoleću, ili u vreme Renesanse.<sup>777</sup>

Ako su u početku manastiri mesta duhovnog života i ako tu nastaju prve škole, tokom XII stoleća gradske škole stiču prvenstvo u odnosu na manastirske. Nastavši iz episkopalnih škola, gradske škole, zahvaljujući, svojim programima i metodici, sopstvenom izboru nastavnika i učenika, postaju samostalne. Sholastika je kći grada. Ona je zavladała novim obrazovnim ustanovama – univerzitetima koji su bili korporacija ljudi intelektualnog rada.

Učenje i nastava nauke postali su zanat, jedna iz mnogobrojnih delatnosti, koje su se specijalizovale u gradskom životu. Univerziteti su bili korporacija nastavnika i studenata *universitates magistrorum et scholarium*, s tom razlikom što su negde (kao u Bolonji) upravljali studenti, a negde (kao u Parizu) sistemom obrazovanja upravljali nastavnici.

U XII veku knjiga više nije objekt poštovanja, već instrument znanja. I kao i svaki instrument, ona postaje predmet masovnog proizvodjenja i trgovine. Knjiga postaje roba.

Dok romanska umetnost nastaje kao posledica renesanse hrišćanskog sveta nakon X veka, u XII veku javlja se nova umetnost, umetnost grada, gotska umetnost. Ikonografija gotičkih crkava izraz je gradske kulture.

Srednjovekovna kultura formirala se u periodu od V do VIII veka koji mnogi nazivaju mračnim dobom. Pokazaće se da ono nije bilo baš tako mračno kao što se po neoj inerciji o tom periodu počelo govoriti, a da je ta



mračnost više posledica romantičarskih shvatanja sveta, gledano iz naše bliže prošlosti.

Među onima koji su najzaslužniji za očuvanje nekih od temeljnih vrednosti antičke kulture i koji su je izložili u formi koja je bila dostupna srednjovekovnom mišljenju (pridajući im pritom hrišćansko obličje), behu: Boetije (480-524), Kasiodor (480-573), Isidor Seviljski (560-636) i Beda Visokouvažavani (673-735).

Od Boetija je Srednji vek dobio sva znanja o Aristotelu i njegovoj logici (i on je bio neprikosnoveni autoritet sve do sredine XII veka), znanja o konceptualnim i verbalnim kategorijama koja su se našla u osnovi sholastike. Zahvaljujući isključivo Boetiju muzika je u srednjem veku zauzimala izuzetno visoko mesto i njegov traktat o muzici bio je vladajući u narednih hiljadu godina<sup>3</sup>.

Kasiodor je svojim spisima dao srednjovekovnim ljudima osnove latinske retorike i pedagogije. On je monasima manastira Vivarijum dao zadatak prepisivanja drevnih spisa. Zahvaljujući tome u manastirima su se očuvali mnogi drevni tekstovi.

Isidor je u svom enciklopedijskom delu u 20 knjiga *Etimologije* izložio program sedam slobodnih veština, naučni rečnik, uverenje u to da je priroda stvari skrivena u njihovim nazivima i da je svetovna kultura neophodna za razumevanje Svetoga pisma. On je srednjovekovnim klericima dao strast za enciklopedijskim znanjima.

---

<sup>3</sup> Opširno o tome videti u mojoj knjizi: Uzelac, M.: *Filozofija muzike*.

Beda Venerabilis je u najrazvijenijem obliku izložio teoriju četiri smisla *Svetoga pisma* koja je ležala u osnovi srednjovekovne biblijske egzegetike i u hrišćansko učenje uveo astronomiju i kosmografiju (zahvaljujući egzegetici i crkvenom računanju vremena).

Treba imati u vidu da se kultura karolinškog dvora još uvek ničim posebnim ne razlikuje od kulture varvarskih kraljeva poput Teodorih. Škola još uvek liči na dečiju zabavu; u manastirima i dalje uče se psalmi, pevanje, pisanje, račun, gramatika i neguje prepisivanje knjiga, Karlo Veliki, koji je znao da čita, ali ne i da piše, svoje znanje je crpeo iz spisa Kasiodora i Isidora, a noću se kao dete zabavljao napravljenim za njega velikim slovima, koja je pogađao pipajući ih pod dušekom (Le Goff, 121). No, upravo zahvaljujući karolinškim kraljevima počinju sa istoka da dolaze novi spisi, pre svega, dela Dionisija Areopagite.

Ono što ne smemo smetnuti s uma, kad govorimo u srednjovekovnoj filozofiji, jeste njen jezik. Srednji vek govori latinskim jezikom, svejedno da li je neko student ili nastavnik univerziteta u Padovi, Bolonji, Pragu, Parizu, Oksfordu – jezik je jedan: latinski jezik. Dominacija latinskog jezika u filozofiji i nauci traje preko hiljadu godina, do vremena Dekarta (koji je pisao i na francuskom), do Spinoze (koji je pisao samo na latinskom), do Lajbnica koji je pisao (i na latinskom i na nemačkom).

Bilo je potrebno još sto godina da se tek sa Kantom definitivno ustalila nemačka filozofska terminologija i da se razumeju reči Hegela: *filozofija je*

*dosad govorila dva jezika: grčki i latinski a od sada nemački.* Tako je i danas.

### 3. Učenje u srednjem veku

Sholastička filozofija je s obzirom na njenu metodu bila duboko «usmena». To ni u kom slučaju ne znači da u to vreme nije bilo knjiga iz kojih bi se učilo; bilo ih je, a u vreme visoke sholastike, sve više i više - i tada one postaju predmet trgovine, a ne predmet rituala kao u ranijim stolicima, no, to behu ne štampane, već *rukopisne knjige*. One su podrazumevali i posve drugačije čitanje – čitanje na glas, budući da je u to vreme bila daleko drugačija (no danas) veza između vizuelnog i auditivnog. Vizuelno remeti auditivno, kao što ovo poslednje smeta vizuelnom<sup>4</sup>.

U srednjem veku, kada štampa nije bila rasprostranjena, ljudi su se daleko više oslanjali na pamćenje<sup>5</sup>. Samo opismenjavanje imalo je usmeni karakter i to je jedan od razloga što su srednjovekovni studenti bili daleko mlađi no danas. Tada se stupalo na univerzitet i sa deset godina, a to beše i stoga što

---

<sup>4</sup> To se može zapaziti i u naše vreme: austrijski kompozitor Karl Orf odbijao je da muzyci uči decu koja znaju da čitaju i pišu, stoga što auditivne navike potiru sve pokušaje da se razviju audio-taktilne, muzičke sposobnosti.

<sup>5</sup> Makluen, M., Gutenbergova galaksija, s. 174. Kod naroda gde je veći njegov deo nepismen, pamćenje je bolje razvijeno. U to doba ljudi su lakše pamtili, no danas, budući da štampani tekst slabi pamćenje, jer znamo da ne moramo da se opterećujemo informacijom koju u svakom času možemo naći u knjizi na polici

tada van univerziteta nije bilo nikakvog sistematskog obrazovanja.

Posebno treba imati u vidu da srednjovekovni univerziteti obuhvataju sve nivoe obuke – od elementarne do najviše. U to vreme nije postojala specijalizacija u današnjem smislu te reči. Na svim nivoima se težilo unificiranom i u isto vreme univerzalnom obrazovanju.

Do sredine XIII stoleća nastavnici su u većini slučajeva studentima diktirali predavanja, koristeći retke rukopise koje su posedovali, ili svoje beleške. U to vreme nije bilo mnogo tekstova. Rukopisne knjige su bile skupe. Zato su nastavnici učenicima diktirali (ali i zbog slabe pripremljenosti studenata). Neki od njih su zapisivali predavanja i iz ekonomskih razloga. Potom bi svoje beleške prepisivali ili prodavali što je doprinosilo povećanju slušalaca na predavanjima a i dodatni prihod nastavnicima.

Beleške s predavanja bile su potrebne studentima u njihovoj budućoj karijeri, Univerziteti su zahtevalo da tokom studija studenti sebi nabave knjige, tako što bi jedna knjiga bila na tri studenta. Kada bi student na kraju studija trebalo da dobije određen naučni stepen, on je prilagao i spisak knjiga koje posedujeu svom vlasništvu, a broj knjiga je uticao i u kasnijim izborima za zvanje nastavnika.

Nastavnici su imali stare udžbenike, nasledene još iz pozne antike; predavajući godinama i ne videći smisao u tome da ih večno kopiraju, oni su ih iz generacije u generaciju prerađivali, uprošćavali,

birajući ono što su sami videli kao glavno i smislaono zaokruženo.

Međutim, taj pad nivoa obrazovanja nije bio dugoročan. Sredinom XIII veka, kad fakulteti počinju da zabranjuju diktiranje koje je usporavalo nastavu i od nastavnika zahtevaju da brže predaju (studenti koji bi se tome protivili jer ne stižu sve da zapišu, mogli su biti udaljeni s fakulteta na godinu dana); no, diktiranje se u nekom vidu i dalje održalo, jer su nastavnici zadržali pravo da diktiraju teze koje je trebalo zapamtiti. U to vreme se javlja nova forma u nastavi: dijalog i usmena rasprava. Dok su u ranijim vremenima dominirali gramatika i retorika, na novoosnovanim univerzitetima u XII i XIII stoleću sve veći značaj dobija dijalektika kao osnovna sholastička metoda<sup>6</sup>. Zato, kao što smo rekli na početku, ali, shvaćeno iz našeg vremena, i gramatika i dijalektika, tj. sva sholastička filozofija, po svom osnovnom određenju, bila je usmena. Do neke bitne promene dolazi tek nakon pojave štampe, ali ne odmah s otkrićem koja nam donosi Gutenberg sredinom XV stoleća, već tek nakon dva stoleća, u vreme kada se potpuno menja odnos čoveka spram teksta.

U srednjem veku individualno autorstvo bilo je veoma ograničeno; citirani su po pravili samo mrtvi autori, prvi izuzetak bio je Albert Veliki koga su citirali još za života ko neprikosnovenog autoriteta. I

---

<sup>6</sup> Treba imati u vidu dado suprotstavljanja između retorike i dijalektike dolazi još u antičko doba u Rimu, nakon pada Republike, u vreme Seneke.

za razliku od novog doba, sami autori nisu imali svoju čitalačku publiku (kao što je nemaju ni u naše doba), a što je posledica delom i same rukopisne kulture tog vremena.

Srednjovekovni pisci su se pri pisanju knjige već na samom početku susreli s najvećim problemom: prikupljanjem građe. Da bi došli do osnovne građe, do tekstova koje nisu posedovali, morali su ih ili prepisati ili tražiti njihove prepise. Prepisi se nisu razlikovali od samih dela autora, budući da su bili pisani istom rukom, i nakon njih tesko se moglo ustanoviti autorstvo određenih delova. Zato za srednjovekovnog naučnika nije isto značenje imalo pitanje *ko je knjigu napisao* i *ko je knjigu sastavio*. Pitanje se moglo odnositi na prepisivača (a oni dobri, kvalitetni prepisivači, bili su u nekoliko potonjih generacija pamćeni po rukopisu), a to znači da je samo «autorstvo» bilo problematično. Otežavajuća okolnost bija je i to što su bibliotekari povezivali više tekstova više autora, složenih azbučnim redom, a pritom navodili na naslovnoj strani samo autora prvog teksta, pa se dešavalo da jedan isti tekst bude navođen pod različitim imenima i nazivima.

Moramo znati da je u punoj meri na razvoj i organizaciju čoveka i njegovo delovanje, pismenost sveobuhvatno počela da deluje tek u XIX stoleću, dakle, nekoliko stoleća nakon «dovršetka» srednjeg veka, i to u svim oblastima, u industriji, obrazovanju, zabavi. Zato vas podsećam na one istoričare koji kraj srednjega veka vide u tridesetim godinama XIX stoleća.

Sve ovo ima samo jedan cilj, a to je da se ukaže na razliku koja postoji između našeg vremena i vremena srednjeg veka. I to ne samo zato što ima autora koji poput Umberta Eka, govore o tome kako je u naše postmoderno vreme već počeo «srednji vek» i koji nalaze paralele između našeg i srednjovekovnog doba, već stoga, što, da bismo razumeli s kojim se sve problemima suočava filozofska misao u srednjem veku, moramo jasno videti i razliku koja postoji između srednjovekovnih autora i nas. Iako se mi danas sve manje okrećemo knjizi a sve više slikama, iako se sve više oslanjamo na oči a sve manje na uši, pa tom vizuelizacijom sve smo bliže ljudima pre pismenog perioda, moramo imati u vidu da su ljudi srednjeg veka imali daleko bolje pamćenje od nas, da su s lakoćom pamtili i «držali u glavi» veliku količinu tekstova i da nas stoga s razlogom moraju svojim obimom i dubinom «užasavati» takva dela kao što je Tomina *Suma teologije*.

## Nastava

U srednjem veku postojali su udžbenici iz kojih se učilo po školana i na fakultetima. Kada je reč o teologiji, oni su se nazivali *Sentence*, ili *Sume*. U vreme rane sholastike, počev od Anselma Kenterberijskog († 1109) u upotrebi je bio pojam *Sententiae* ili *Liber Sententiarum*. Sama reč *sententiae* kazuje da je tu reč o tezama, tvrdnjama, stavovima preuzetim iz spisa crkvenih otaca, kao i iz kanonskih spisa ili spisa teologa – grupisanih oko određenog problema.

U ranija vremena slične spise sastavljali su Prosper Akvitanski i Isidor Seviljski. U XII stoleću prve sentence sastavljaju Anselm Lanski, Gijom iz Šamposa i Hugo od Sen-Viktora. Najpoznatije bile su četiri knjige sentencija (*Libri quattuor sententiarum*) Petra Lombardanina († 1164) koje su u naredna četiri stola bile bezbroj puta prepisivane i izdavane.

Krajem XII stoleća u upotrebu sve više ulazi pojam *Summa* i prvi autori teoloških *suma* su Petar Kantor († 1197) i Rober de Kurson († 1218). Sume karakteriše veća sistematičnost i samostalnost pri izboru materijalom i dok se naziv *sentence* koristio da bi se istakao dogmatski karakter njihovog sadržaja, *sume* su ukazivale na vrstu discipline o kojoj je u njima bila reč. Sume su u najvećem broju bile teološke, ali mogle su za svoj predmet da imaju kanonsko pravo, gramatiku ili logiku.

Kada je reč o izlaganjima spekulativne teologije, oko 1200. godine, na mesto pojma *sentencija*, dolazi pojam *summa*. Taj pojam javlja se prvo u Parizu i prva *summe* pišu Martin iz Kremone, Petar iz Kapue, Simon iz Tura.

U XIII stoleću, u vreme visoke sholastike, nastaju i najpoznatije sume, čiji su autori Aleksandar iz Halea, Aleksandar Veliki i Toma Akvinski. Kasnije, sume su pisali još i Henrih Gentski († 1293), Gerhard iz Bolonje († 1317), ova poslednja, pisana na tragu Tomine *Summe* ostala je nedovršena.

Nastava na fakultetima u XIII veku obuhvatala je predavanja (*Lectio*) koja su podrazumevala



tumačenje *Sentenci* Petra Lombardanina i predavanja na kojima je komentarisano *Sveto pismo*.

Pored predavanja, održavavale su se i vežbe iz umeća vođenja dijaloga (*disputatio*) koje je profesor vodio sa svojim studentima (*quaestio*). Postojala je razlika između *Disputationes ordinarie* i *Disputationes quodlibetales*.

*Disputationes ordinarie* sprovedeni su s ciljem da se složene i međusobno povezane teme, koje su predstavljale veliku grupu pitanja temeljno obrade iz svih aspekata. O jednoj velikoj temi mogle su se tak sprovoditi vežbe po nekoliko godina.

Tok jednog takvog disputa trajao bi obično dva dana i bio bi sledeći: Prvog dana, bakalavr, pod rukovodstvom svog magistra, trebalo da odgovara na primedbe i argumente koje su zadavali magistri, bakalavri i studenti koji su učestvovali na tom svečanom univerzitetskim skupu. Drugoga dana nastupao je magister koji je grupisao argumente i primedbe iznete prvog dana, formulisao kao *sed contra* (no, protiv), kratak argument *ex ratione et auctoritatibus* (od strane razuma i autoriteta) u korist suprotne pozicije, a koji su u kratkim crtama nagoveštavali njegovo rešenje. Ka tom rešenju magistar je prilazio oprezno i temeljno, polazeći od istorijskih veza i pretpostavki, da bi potom formulisao i svestrano utemeljio svoj odgovor. Rešenje odgovora koji bi dao sam magistar nazivalo se: *determinatio magistralis*. Tim odgovorom magistar je opovrgavao ranije primedbe. Fiksirani u pismenom obliku rezultati tih razgovora (*Disputationes ordinarie*) bili su

zapravo protokoli koji su se nazivali *Quaestiones disputatae*.

Po pravilu, dva puta godišnje, pred Božić i pred Uskrs vodili su se razgovori na razne teme i oni su se nazivali *Disputationes quodlibetales*, ili *Disputationes generales*. Ovi disputi razlikovali su se od prethodnih jer međusobno nisu bili vezani određenim pitanjem a nisu ni pretpostavljali veliko udublјivanje u temu. Fiksirani u pismenom obliku, ovi disputi su se nazivali *Quaestiones quaodlibetales*, ili *Questiones de quodlibet*, odnosno, *Quodlibeta*.

Imajući u vidu forme kao što su *disputatio* i *quaestio*, može se bolje razumeti forma koju su imale u to vreme nastale summe, budući da neke od *summa*, kao što su Tomine, nisu posledica rada sa učenicima, jer su nastale nezavisno od njih, ali su imale u vidu upravo učenike kojima su bile upućene a što posebno važi za Tominu *Summu theologiae* koja svoju strukturu i red izlaganja duguje upravo tome što je bila namenjena početnicima u studiju teologije.

Kada je reč o izlaganju biblijskog učenja, do sredine XIII stoleća najrasprostranjenije bile su *glose*, i to u onoj formi u kojoj su bile u komentarima Petra Lombardanina *Psalama* i *Poslanica apostola Pavla*. Zahvaljujući Tomi Akvinskom za izlaganje najdublјeg sadržaja *Svetog pisma* u egzegetici je bio uveden metod *quaestio*.

Za razliku od Tome Akvinskog, koji je sistematski izlagao bukvalni smisao svetog spisa i samostalno tumačio određena pitanja, kasnije su nastala dva literarna žanra: u okviru jednog bilo je

kratko izlaganje bukvalnog smisla *Biblije*, a u okviru drugog, iscrpno istraživanje biblijskog teksta u okviru samostalno postavljenih pitanja o njemu. Prvi put se nazivao «brzo tumačenje Svetog pisma», dok je drugo bilo «magistralno».

Protivrečja u teološkim tekstovima zapažena su znatno ranije. Već u XI stoleću Bernold iz Konstanca i Iv iz Šartra predlažu pravila pomoću kojih bi bilo moguće prevazići nastala protivrečja među crkvenim učenjima. Potom je Pjer Abelar u spisu *Da i ne* sakupio tekstove crkvenih Otaca za koje se činilo da jedni drugima protivreče. Na taj novi «da-i-ne-metod» najviše su u to vreme uticali novootkriveni Aristotelovi spisi, pre svega, *Analitike*, *Topika* i *Opovrgavanje sofizama*.

Krajem XII stoleća pod uticajem pomenutih Aristotelovih spisa, a posebno *Metafizike* (koja na početku III knjige potvrđuje mogućnost saznanja istine pomoću odmeravanja stavova *pro et contra*) koja je dala veliki doprinos razvoju sholastičke metode, u pariskim školama se vode disputi u kojima se rešenje pitanja nalazi nakon suprotstavljanj stavova *pro et contra*. Taj metod je svoju literarnu formu dobio u *Summama* koje su se tada pojavile.

#### 4. Mesto istine

Za grčke mislioce misao je prebivala u dijalogu. Sokrat je smatrao da reč živi samo u živom govoru, u razgovoru, i zato za sobom nije ostavio nikakvih spisa, kao što nema ni Pitagorinih spisa, mada znamo za tri

naslova, koje pominje Diogen Laertije, ali i ta tri dela se pripisuju Filolaju, Platonovom savremeniku.

Istina, Platon (pre bi se moglo reći – učenici iz njegove škole) ostavio je izvesne spise, ali to su dijalozi namenjeni građanstvu, onima koji nisu bili članovi njegove škole, onima koji su iz interesa za filozofiju došli na njegova predavanja, a ono što je on predavao svojim učenicima – nije nam poznato. I to je deo tajnog učenja njegovog o kojem nemamo ni tragove i naznake.

Stvar se promenila tek s pojavom Aristotela od koga je do nas došao deo pripremnih beležaka za predavanja i nekoliko spisa koje je dovršio za objavljivanje.

Početak srednjega veka stvari su se duboko promenile. Istina koju otkriva bog nalazi se u *Svetom pismu*. Za njeno razumevanje neophodni su komentari i zato je čitav srednji vek ispunjen komentarima koji su jezički susret smislova božanskog otkrovenja i rezultata koje čovek može u svojoj ograničenosti dosegnuti.

To za posledicu ima pojavu *disputa* – rasprava i formiranja takve dijalektike i pojmova koji su bili dvosmisleni jer su delom bili usmereni na ono svetovno a delom na ono sveto, sakralno što je za posledicu imalo poseban način saznanja i poseban način filozofiranja.

Tako se stvara jedna nova optika: čovekov pogled usmeren je ka bogu i usavršava se gledanjem boga; božiji pogled usmeren je ka čoveku i osvetljava njegovu smrtnost i konačnost.

## 5. Mišljenje i vera

Osnovna odlika grčkog mišljenja beše strast istraživanja. Kada su stari Grci započinjali raspravu o prirodi ili počelu neke stvari, tada su na stranu stavljali sva verovanja, sva mitska predanja. Nisu se pozivali na autoritete, ili na nepograšivost svojih učitelja, već su kao jedini kriterijum u raspravi isticali razložnost, nastojeći da dospeju do same stvari. Svako od njih moga je da kaže: *Ja samo pitam, tražim, razjašnjavam!*

Na početku srednjeg veka stvari su se promenile. Naspram našeg shvatanja da je filozofija mišljenje u pojmovima i da je ona predstavljena u delima autora, rani srednjovekovni pisci oslanjali su se na autoritet a sami nisu bili autori (u današnjem značenju te reči). Istinski *autor* kako sveta, tako i reči o svetu bio je bog, a autoriteti behu crkveni oci.

Srednjovekovni svet misli prebivao je u otkrivenosti istine koja je bila fiksirana u *Bibliji*. U takvom svetu nije više čovek nastojao da ovlada istinom (kako je to bilo u doba antike), već je istina nastojala da ovlada čovekom, da ga proguta i prodre u njega.

Osnovno pravilo u takvoj situaciji bilo je: držati se autoriteta. No, sami znamo, ni sa autoritetima ne stoji uvek najbolje danas, a tako je isto bilo i u stara vremena; i oni su zahtevali potvrdu svojih iskaza, jer ni njima pozivanje na veru nije uvek bilo dovoljno, pa čak i u slučaju kad beše reč o svecima i najvišim učiteljima crkve.

U antičko doba ljudi su svet smatrali večnim a bog beše tek neka vrsta gospodara, zaštitnika grada-države. Na početku srednjega veka predstava o bogu se izmenila: počelo se smatrati da je svet sazdao transcendentni tvorac rečju (logos), te da svet nije stvoren radi čoveka već radi Reči. Bog je u nekom smislu stvorio svet iz sebičnosti, s namerom da sebe potvrdi, a ne radi čoveka.

Čovek je tako sebe shvatio kao biće nižega ranga, kao biće stvoreno od nekog daleko višeg bića, ali od bića s kojim se nalazi u određenom odnosu, kojem može biti analogičan, ali se s njim ne može izjednačiti.

To shvatanje o jednakokratnom stvaranju sveta iz ničeg, što je grčkom duhu bilo duboko strano, kao što mu je bila strana i svaka misao o stvaranju iz ničeg (budući da je ideja o *creatio ex nichilo* – tipična judeo-hrišćanska tvorevina), vodilo je shvatanju da je svet konačan. Na taj način eshatologija je postala ugaoni kamen hrišćanskog učenja. To učenje govorilo je o tome da se ne završava samo svet već i vreme.

Svest o tome uvodila je duboku tragičnost u ljudski život. Za ljude antike svet je bio večan i ovakvo shvatanje prvih hrišćana činilo bi im se bezumnim. Učenje o konačnosti sveta, kao i učenje o vaskrsenju ne samo duhom nego i telom bilo je krajnje aporetično, i tako nešto moglo se prihvatiti samo verom. Stoga, apostol Pavle mogao je u spisima Platona da nađe i i nadu i ljubav, ali ne i veru. Vera nije bila odrednica antičkog mišljenja, kao što nije ni odrednica filozofije.

Filozofija ostaje sa druge strane vere, sa druge strane religije. Zato je izraz *filozofija religije* nesmislen, koliko i *drveni metal*.

Ako je antičkom filozofijom dominiralo mišljenje, kao njen najviši izraz, mišljenje kao dokazivanje, početkom srednjeg veka mišljenje je sve manje dokazujuće a sve više pokazujuće: mišljenje sad nastoji da pokaže bogom uspostavljeni poredak koji se pokazuje u logosu, a sama logika u tom slučaju postaje onto-teologična. Ta logika uspostavlja osobit teorijski subjekt-subjekt odnos, mogućnost odnosa sa bogom.

To je dovelo do toga da se svet više ne shvata kao nešto što postoji samo po sebi, već on postoji toliko koliko je kazano da on postoji. No, budući da je počeo da postoji, svet je kao i svako stvoreno delo postojao samostalno. Zato iskaz «nešto postoji» značio je isto što i «rečeno je, da nešto postoji». Postojanje je bilo posledica reči, posledica kazivanja i svaka stvar kao posledica akta stvaranja bila je subjektna.

Tako je pojam subjekta a s njim i pojma ličnosti dospelo u prvi plan. Subjekt je onaj koji ostvaruje akt postojanja. Suština ili priroda ne može postojati izvan granica uma kao objekt misli. Bog ne stvara bića kojima bi dao konačni oblik bivstvovanja, već on stvara postojeće subjekte koji bivstvuju u svojoj individualnoj prirodi. Svaki od tih subjekata ima svoje biće, svoju suštinu i on je neiscrpni izvor znanja... No tim putem mi smo krenuli već predaleko. Treba se vratiti početku našeg izlaganja.

Konstatovali smo razliku koja se javila između srednjovekovnog i antičkog mišljenja. U isto vreme,

mišljenje je jedno, ljudsko mišljenje. S druge strane, očituje se ovde izvesni jaz, reklo bi se, kao da je napušten put filozofije kojim se kretala misao tokom hiljadu godina od prvih grčkih mislilaca pa do poznih atinskih neoplatoničara - Prokla i Damaskina dijadoha.

Prihvatajući komentar u duhu dvosmislenosti (*aequivocatio*) filozofija je unutar sebe otkrila teološko jezgro, uviđajući dotad nepoznatu udvojenost bića – kao nečeg opšeg za svet ljudi i kao nečeg božanski sveopšteg.

Nakon nekoliko stoleća, tačnije u XII stoleću, došlo je do jasnog razgraničenja između teologije, kao racionalne discipline i filozofije – s kojom je ova nekoliko stoleća bila u jedinstvu; u XII stoleću više ne srećemo filozofa-teologa niti teologa-filozofa. Filozof se bavi filozofijom a teolog – teologijom.

U to vreme filozofija se više ne bavi prvenstveno jezičkim problemima, zbog kojih je u početku njen interes i bio usmeren na Aristotelov *Organon*, već počinje da se bavi metafizičkim problemima. Tako se interes pomera sa spisa: *Kategorije*, *O tumačenju*, *Topike*, *Prva i Druga analitika*, na *Fiziku* i *Metafiziku*. To je bilo moguće zahvaljujući Arapima koji su grčke originalne filozofske spise doneli u Evropu.

\*\*\*



## 2. Priprema sholastike

U vreme poslednjeg sholarha u atinskoj Akademiji, Damaskina Diadoha, u Rimu se na simboličan način, sa smrću filozofa Boetija (oko 480-524/5), poslednjeg Rimjanina koji živi i misli u duhu Antike, završava antička filozofija.<sup>7</sup>

Boetije je rođen u Rimu oko 480. godine, četiri godine nakon pada rimske Imperije (476); te godine germanski najamnik Odoakr svrgnuo je imperatora Romula poslavši ga u njegovu vilu u južnu Italiju, a atribute imperatorske vlasti poslao je u Konstantinopoljs napomenom da "kako je jedno sunce na nebu, tako na zemlji treba da bude jedan imperator".

U samoj Italiji ništa se nije izmenilo: i dalje je delovalo rimsko pravo, senat i magistrature, a moćne aristokratske porodice zadržale su svoje bogatstvo, uticaj i ugled.

Boetije je bio poreklom iz takve bogate porodice: njegovi preci Aniciji bili su u Rimu poznati još u vreme

---

<sup>7</sup> Anicije Manlije Torkvat Severin Boetije rođen je u Rimu gde mu je otac 487. bio konzul i prefekt; posle smrti oca primio ga je u svoju porodicu Aurelije Memie Simah, poznati rimski patricije, konzul, vođa Senata i potom prefekt Rima, jedan od najobrazovanijih i (po svedočenjima drugih) najblagorodnih ljudi te epohe. Preci Simaha kao i on, behu zaštitnici ideje večnog Rima, ali sad ne paganskog već hrišćanskog. U Simahovoj kući je Boetije dobio solidno obrazovanje i vaspitanje. Kasnije se i oženio Rusticijom, Simahovom ćerkom. O ženi i tastu on s toplinom piše u u svom poslednjem spisu.

Rimske republike; među njima bilo je mnogo senatora, dva imperatora, čak i jedan papa. Hrišćanstvo su primili još u IV veku, a u vreme Odoakra zadržali su svoj uticaj. O tome svedoči i činjenica da je 487. Boetijev otac bio senator.

### 1. *Političke prilike*

Još dok je Boetije bio dete, Ostgoti Teodoriha su osvojili Italiju 493. godine, stvorivši ostgotsko-rimsku državu u kojoj su dva neprijateljska naroda i dve različite vere trebalo da zajedno žive nekoliko narednih decenija.

Iako je Teodirik bio mudar vladar i diplomata, bio je malo obrazovan, no ipak, pokrovitelj rimske kulture, nastojeći da ojača rimsku ekonomiju; bavio se gradnjom, a svom dvoru je nastojao da približi najuglednije Rimljane dajući im visoke državne dužnosti. Tako je, već u prvih tri decenije uspeo da obezbedi mir kako u državi, tako i na njenim granicama.

Teodirik je saznao dobre odnose s germanskim kraljevima, s burgundcima, vestgotima, francima, vandalima; a dobio je priznanje svog suvereniteta i od strane Vizantije. U zemlji je bio primetan rast trgovine, ekonomije, počeli su se rađati nauka i umetnost.

### 2. *Društvena kriza*

Do krize u vreme vladavine Teodorika došlo je dvadesetih godina VI stoleća jer nisu bila rešena dva problema: (1) odnos *vestgota* (zavojevača, ali na nižem

kulturnom nivou) i rimljana, i (2) odnos *vestgotskog arijanstva* i *rimskog hrišćanstva*.

Ostgoti kao arijanci nisu mogli da prihvate izjednačavanje rođenog od Boga *Hrista-Logosa-Sina* i nerođenog *Tvorca-Boga-Oca*. Principijelno teološki problemi izazivali su etno-političke sukobe.

Treba imati u vidu i dve velike jeresi u petom veku:

-*nestorijansku* koja je tvrdila da *Isus* sa ljudskom prirodom i *sin Božiji-Logos* nisu jedno te isto lice već dve supstancije i dve prirode koje su se na zemlji sjedinile privremeno u zemnom hristovom životu (jeres osuđena na III vaseljenskom saboru u Efesu 431) i

- *monofizitsku* jeres, koja beše druga krajnost, jeres koja je Hrista smatrala u svemu identičnim s Logosom, a Logos u svemu jednakim s Ocem. Tako je zaključeno da kod Hrista može biti samo jedna priroda – božanska (to beše jeres osuđena na IV vaseljenskom saboru u Halkedonu, 451).

Usled velikog uticaja monofizita, u nekim delovima istočnog carstva, posebno u Egiptu tadašnjoj žitnici, neki rimski imperatori su, kao konstantinopoljski imperator Zenon 482., odstupili od halkedonske formule (dve prirode u jednom licu) kako bi sačuvali mir u državi, no, s pojavom imperatora Justina u Konstantinopolju (518-527) situacija se izmenila jer su on i njegov naslednik Justinijan bili skloni rimskom tumačenju hristologije (kritikujući arijansku jeres), te dolazi do zbližavanja Konstantinopolja i Rima.

Ali, Teodorik ostaje arijevac i krajnje je sumnjičav na prepisku i zbližavanje rimskih senatora iz njegovog okruženja i teologa iz Vizantije. Uostalom, već je imperator Justin 524. godine (uz saglasnost rimskog pape) izdao edikt protiv arijanaca. Posledica toga je da Teodorik šalje papu Jovana I u Konstantinopolj a s namerom da zaustavi antiarijanske represije, što, nažalost, ne daje nikakve rezultate i papa Jovan I, po povratku u Rim, biva bačen u tamnicu gde je ubrzo i umro.

### *3. Posledice pomenutih zbivanja po Boetija*

Sticajem raznih okolnost, život Boetija se spleo upravo s ovim događajima. U početku je sve bilo sjajno, da bolje ne može biti: Boetije bio na vrhunci neviđene slave

S početka, učio je, kao što je tada bio običaj, prvo gramatiku i retoriku, a potom matematiku i filozofiju u Rimu, pod Simahovim nadzorom, a možda i u Raveni (malo je verovatno u Atini i Aleksandriji, kao što neki tvrde), i biće da mu je najviše pomogla domaća, Simahova biblioteka čije autore on nabraja u svom poslednjem spisu napisanom u tamnici (1.IV)<sup>8</sup>.

Početak šestog stoleća Boetijeva karijera je u uzletu. U ranoj mladosti postao je senator, a već 510. konzul, da bi 522. bio od strane Teodorika imenovan za

---

<sup>8</sup> Neki su čak tvrdili da je on isključivo antički pisac, ne hrišćanski, sve dok u XIX stoleću nije pronađen odlomak iz jednog dela Kasiodora koji izričito pominje Boetijev spis o trojstvu. Reč je o jednom od Boetijevih teoloških traktata koji su nastali najverovatnije između 519. i 523.

magistra svih službi (*magister sacri palatii*), ta što jetada bila najviša administrativna dužnost, nešto, kao mesto prvog ministra, a dva njegova sina, u to vreme, postali su senatori. Boetije se uspeo do najvećih mogućih visina ovenčan slavom. No to je trajalo godinu i po dana. Godine 523. okrivljen je za veleizdaju i pod optužbom za antidržavne veze sa Vizantijom bio je bačen je u tamnicu<sup>9</sup>.

#### 4. Tamnica

U tamnici Boetije je napisao poetsko-prozno delo *Uteha filozofije (De Consolatione Philosophie)* koje je istoričar XVIII stoleća Eduard Gibon nazvao "zlatnom knjigom". Uteha koja se očekuje od filozofije, a koja se tu ističe već u naslovu spisa nije samo naziv dela, koliko je izraz načina života. U tom delu nalazi se samo jedno pozivanje na *Sveto pismo* i citiraju se većinom paganski autori.

To je nekim istraživačima davalo povoda za tezu kako Boetije nije bio dosledni hrišćanin; nedoumicu je izazivalo i to što je jedno takvo «racionalno»delo moglo

---

<sup>9</sup> Sve je počelo time što je glavni čuvar dvora Kiprijan dojavio Teodorihu o tajnoj prepisci senatora Albina sa carem Justinom. Boetije je stao u odbranu Albina, a Kiprijan je onda napao i Boetija. Uskoro je organizovano inscenirano suđenje koje je vođeno u odsustvu Boetija koji je već u to vreme ležao u tamnici. Sudije su bile korumpirane, Boetije nije imao zaštitu; uz njega je stao samo tast Simah. Senat je izdao svog člana, možda ga je čak i osudio, a Simahu nisu oprostili to što je branio svog zeta; bio je zatočen i potom kažnjen; oduzeta mu je imovina ali, za utehu, sačuvao je svoj lik za potomstvo.

biti napisano u tamnici. Neki opravdano ističu kako Boetije, za vreme tamnovanja, iako podvrgavan mučenju, nije mislio da će biti i pogubljen, već se nadao pomilovanju<sup>10</sup>.

Njegov prah počiva u Paviji, u crkvi sv. Petra «na zlatnom nebu» gde se nalazi i kovčeg s moštima sv. Avgustina. Već u srednjem veku Boetije je smatran hrišćanskim mučenikom (najviše zbog toga što je pisao hrišćanske spise), da bi, nakon mnogo stoleća, 15. oktobra 1883. bio kanozovan.

### 5. Dela Boetija

Literarno nasleđe Boetija sadrži preko 20 dela i ona se mogu podeliti u četiri grupe: (1) priručnici iz sedam slobodnih veština, (2) dela iz logike, uključujući komentare i traktate, (3) teološki spisi, (4) umetničko-filozofska satura "Uteha filozofije"<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Po nekim nagoveštajima Boetije možda i nije bio pogubljen već je umro 526. godine od prekomernih batina; ima istoričara koji smatraju da je do njegovog hapšenja došlo tek u jesen 525. Konačno, možda je Teodoriku bilo žao da ga pogubi, možda je tugovao nad sudbinom svog vernog i sjajnog činovnika. Nakon Grigorija Velikog, Teodorik se pominje kao surov vladar koji je pogubio filozofa mada su savremenici o njemu govorili kao o mudrom i pravedenom monarhu. Čak i Prokopije iz Cezareje, koji je ratovao protiv Teodorikovih naslednika, ističe Teodorikove vladarske vrline i kaže da je ovaj samo jednom bio nepravedan – u slučaju Boetija i Simaha.

<sup>11</sup> Osim toga, Boetije je napisao i jednu bukoliku poemu koja nije došla do nas, a izgubljena su i neka dela iz pomenutih četiri grupa. Njegova dela su se se dobro očuvala jer su, zahvaljujući

Najstariji spisi, iz oblasti logike, datiraju još iz VI veka i spadaju u *Corpus Constantinopolitanum*. Autentičnost drugih dela potvrđuju svedočenja savremenika, stilistika, logika i topika, autorski stil i ukus, kao i korišćeni izvori, karakter jezika i u spisima pominjani istorijski događaji<sup>12</sup>.

Sve do XII stoleća, kada u prvi plan dospevaju drugi teološki autoriteti, u oblasti filozofije Boetije je odmah iza Avgustina a u oblasti logike, on je i najveći autoritet<sup>13</sup>.

---

njegovom autoritetu, bila vekovima uredno prepisivana, pa ih imamo u desetinama i stotinama srednjovekovnih kopija.

<sup>12</sup> Sve su to imali u vidu italijanski humanisti koji su u XV stoleću manje ili više tačno odredili korpus dela Boetija i njegova "Opera omnia" bila je po prvi put izdana već 1491-2, u Veneciji, a potom u Bazelu 1546. u redakciji Glareana. Ovo izdanje prenosi i Minj u svojoj Patrologiji (t. 63-64).

<sup>13</sup> U to vreme nastaju i istorije varvarskih naroda: *Istorija Gota* (Kasiodor), *Istorija Franaka* (Grigorije Turski); to je vreme kad nastaje nova obrazovanost koja je imala u rimskom obrazovanju čvrst oslonac; pored uticaja Ambrozija, Avgustina Hijeronima, sada se oseća uticaj *Makrobija* (kraj IV – početak V stoleća) Grka po poreklu, neoplatoničara, koji piše na latinskom jeziku i sastavlja komentar Ciceronovog dela «San Scipiona», zatim, *Marsilijana Kapele* (V vek) poznatog po traktatu *O braku Merkura i Filologije* a koji razrađuje ideju obrazovanja zasnovanu na trivijumu i kvadrivijumu. Konačno ne treba gubiti iz vida *Marija Viktorina* (oko III – 363) koji na latinski prevodi spise *Kategorije* i *O tumačenju* koji su se za hrišćansku misao pokazali najvažniji jer su se bavili idejom reči, problemom izražavanja, određenja delova rečenice, imenice i glagola, i njihovom funkcijom. Jednako važnom pokazala se i ideja supstancije, tj. u

Već na početku, treba reći da je Boetije, kao hrišćanin, napisao delo *O svetoj Troici*, delo upereno protiv arijanaca a u zaštitu atanasijevskog učenja i njegovog tumačenja *Simbola vere* – i to bez malog rizika, ako se zna da je Teodorih bio arijanac), zatim, napisao je spis *Protiv Evtihija i Nestorija*,<sup>14</sup> sastavio traktate iz trivijuma i kvadrivijuma, (*O aritmetici*, *O muzici*), Komentar Aristotelovih *Kategorija*, Komentar teksta *O tumačenju*, Komentar *Topika* Aristotela i Cicerona, Komentar *Uvoda* Porfirijevog u Aristotelove *Kategorije*.

## 5.1. *Kvadrivijum*

### *a. Aritmetika*

Mada svi rani spisi Boetija nisu dospeli do nas, među prvim radovima koji se uopšte pominu je spis u dve knjige *De institutione arithmetica*<sup>15</sup>. U tom delu

---

kakvoj se vezi ona nalazi sa ostalih devet kategorija, kao i odnos opšteg i pojedinačnog.

<sup>14</sup> Neko vreme, do 1877 (Uzener) postojala je sumnja u Boetijevo autorstvo nad nekim teološkim spisima, budući da se on hteo predstaviti kao čisto antički mislilac, ali posle Holderovog otkrića fragmenta Kasiodora, a koji potvrđuje autorstvo nad tim spisima, i ta sumnja otpada.

<sup>15</sup> Pod imenom Boetija do nas je došao i spis *Geometrija*, a koji se obično dodaje njegovim spisima o aritmetici i muzici. Ne znamo za spis o astronomiji; imamo svedočenje Kasiodora da je Boetije preveo spis Ptolomeja.



Boetije sledi priručnik iz aritmetike neopitagorejca Nikomaha.

U ovom delu pored specijalno matematičkih problema (određenje broja, vrste brojeva i njihovi odnosi, određenje proporcije, njenih vrsta (aritmetička, geometrijska, harmonijska), ili određenja aritmetičkih operacija i pravila – nalazimo i filozofiju broja koja je pitagorejskog ili neoplatonovskog porekla.

Boetije piše da je izučavanje matematičkih nauka neophodno i da je ono pretpostavka za uspešno ovladavanje filozofskim znanjima. Ona je nužan stepen na putu uma ka istini.

Matematički predmeti se dele na kontinuirane (neprekidne, koji se nazivaju veličinama), i diskontinuirane (isprekidane koji se nazivaju mnoštvmima). Mnoštva izučavaju dve matematičke nauke: aritmetika i muzika, a veličine izučavaju geometrija i astronomija.

Aritmetika i geometrija imaju za predmet nepromenljive objekte, a astronomija i muzika promenljive.

Geometrija zavisi od aritmetike, a astronomija od muzike, jer operacije s veličinama pretpostavljaju brojčane zakone, kao što se kretanje nebeskih tela potčinjavaju zakonima harmonije.

Iz toga sledi da hijerarhija matematičkih nauka<sup>16</sup> jeste: aritmetika, geometrija, muzika i

---

<sup>16</sup> Treba naglasiti da se ovde izloženi sled nauka razlikuje od onog koji srećemo kod Platona (Država, 522a-531c) gde je pretposlednja astronomija a poslednja – muzika. Platon je polazio od toga da

astronomija (Inst. Arith., I, 1). Tim redom ove nauke treba da budu i izučavane.

*a.b. Ontološka osnova aritmetike*

U Boetijevom udžbeniku aritmetika ima ontološku osnovu. Svet je stvoren po modelu brojeva i ima brojčanu strukturu. U osnovi svih brojeva je jedinica, ali i samo bivstvovanje zavisi od jedinstva, a to znači da je potčinjeno jedinici koja je "materija svega".

Jedinica je strukturno-formalno počelo i u geometriji joj odgovara tačka. Zato i brojevima, složenim iz jedinica, odgovaraju linije, ravne i oble figure. Ali, jedinica nije broj (mnoštvo) i i svo mnoštvo je suprotstavljeno jedinici. Elementarno mnoštvo je dva. Svi ostali brojevi imaju svojstva jedinice i dva. Kod neparnih brojeva preovladava svojstvo jedinice, i njih odlikuje trajnost, određenost, nepromenljivost, završenost bića; kod parnih brojeva, preovlađuju svojstva dvojice i karakteriše ih nestalnost, pokretnost, nedovršenost nastajanja.

Iz parnog i neparnog, posredstvom proporcije i mere, stvara se svetska harmonija koja se izražava u periodičnosti, saglasnosti i ritmičnosti prirodnih i ljudskih pojava.

---

nauka koja zavisi od vizuelnog opažanja, treba da prethodi onoj koja ima odnos sa sluhom. Kod Boetija klasifikacija ne počiva na pedagoškom principu već na logičko-genetičkom: prvo je to što je u osnovi, što je elemenat drugog. Taj model je bio razvijen kod pitagorejaca i neoplatoničara a nalazi se u Plotinovom učenju o emanaciji.

Treba reći da ovaj spis nije originalno Boetijevo delo. Nije ono napisano ni samo pod pitagorejskim i neoplatonički uticajem. Ovo delo je latinska adaptacija a delom i bukvalni prevod *Uvoda u aritmetiku* poznatog grčkog matematičara Nikomaha iz Gerase. To delo je bilo poznato Rimljanima budući da ga je na latinski preveo već Apulej. Boetije i kaže da on ima nameru da delom skрати a delom dopuni Nikomaha. No, dopune su neznatne i one se tiču tumačenja tablica.

### b. Geometrija

Boetije je imao nameru da napiše knjige o sve četiri nauke kvadrivijuma<sup>17</sup>. Da li je to učinio – ne znamo. Pod njegovim imenom do nas je došlo mnogo traktata pod nazivom *Geometrija*. No najstariji rukopisi su iz X veka i u njima se javljaju arapski brojevi. Istina, postoji i spis u pet knjiga *Nauka o geometriji i aritmetici* gde je moguće da izlaganje Euklidovih *Elemenata* u III i IV knjizi pripada Boetiju, budući da se u IV knjizi nalaze fragmenti iz njegove *Aritmetike*. O tome da je Boetije napisao i *Geometriju*, piše i Kasiodor koji svedoči kako je Boetije preveo Euklida na jezik rimljana.

---

<sup>17</sup> Ovdje se po prvi put susreće reč quadrivium i znači četiri puta, u smislu četiri načina vezana za merenje i računanje a reč je o naukama obuhvaćenim izrazom Mathesis (koji su koristili i Dekart i Lajbnic). Reč je dakle ne samo o aritmetici, nego i o geometriji, stronomiji i muzici.

### c. *Astronomija*

Ne znamo ni za postojanje Boetijevog traktata o astronomiji. Ima indicija da je prevodio Ptolomeja, čija je dela dobro poznavao, tako da se još u X veku govorilo o njegovim knjigama iz astronomije.

### d. *Muzika*

Do nas je došao traktat o muzici *De institutione musica*; sačuvano je četiri knjige i XIX glava pete knjige. Taj spis je nastao nekoliko godina posle aritmetike; on je latinska adaptacija grčkih tekstova, i u odnosu na prethodne, taj spis je i eklektičniji i samostalniji. Za njegovu osnovu uzeto je više dela (a ne jedan spis, kao u slučaju aritmetike).

Za prve tri knjige Boetije korisati traktat o muzici Nikomaha iz Gerase. Četvrta knjiga je još eklektičnija: tu su tekstovi Euklida i Gaudencija, dok je peta knjiga parafraza prve knjige *Harmonike* Ptolomeja u kojoj je izložena polemika Ptolomeja sa neopitagorejcima i Aristoksenom. Sve u svemu, to delo ima tehnički karakter i nije ni po čemu originalno, ali je zato bilo najuticajnije u narednih hiljadu godina.

Pozicija Boetija je neoplatonistička. Platonovski kosmos on tumači u pitagorejskim terminima. Sama mogućnost muzičke umetnosti se opravdava jedinstvom prirodnog i čovekovog sveta: saglasnost, harmonija nebeskih kretanja i svih prirodnih procesa čini muziku sveta (*musica mundana*), koju čovek opaža zahvaljujući strukturi svoga tela i duše i

njihovoj harmoniji, blagodareći "ljudskoj muzici" (*musica humana* – harmonija duše i tela čovekovog).

Treći rod muzike je *musica instrumentorum* i to je muzika koja je čovekovo umeće. Boetije smatra da muzika može delovati na čoveka i time se ospanja na učenje Platona o delovanju muzike na ljudsku narav.

Da bi stvorio moralno savršenu muziku nije dovoljno da je neko dobar muzičar i da ima veliki talenat. Za to je neophodno postizanje harmonije sveta. Zato, pravi muzičar (*musicus*), nije ni virtuoz izvođač ni tvorac- kompozitor, već samo onaj ko doseže njene racionalne osnove i njom vlada "ne robujući delu, već snagom kontemplacije" (*Inst. Mus.*, I, 34) – ne muzičar, već filozof.

Sve te ideje pripadaju platoničarima i pitagorejcima, ali su, zahvaljujući Boetiju, iz antike prešle u srednji vek. Što se tiče umetničke prakse, tokom čitavog srednjeg veka estetički momenat je potčinjen etičkom, a čulni intuitivnom (teorijskom).

## 5.2. Trivijum

Trivijum obuhvata tri puta koji vode k obrazovanosti i filozofiji. Čine ga gramatika, retorika i dijalektika. Boetije, nameravajući da na latinski prevede celog Platona i Aristotela, da pokaže kako među njima i nije toliki jaz kao što neki misle, usredsredio se na logičke spise Aristotela.

### a. Dijalektika

U antičko doba pod dijalektikom se misli umeće dokazivanja istinitog i opovrgavanja lažnog, kao i

umeće pravilnog definisanja pojmova (hermeneutika), pravilnog suđenja i zaključivanja (analitika) i pravilnog izbora nužnih argumenata (topika). Za označavanje svega toga u upotrebi je bio izraz *logika* koji se u tom smislu koristi i danas, dok se pod *dijalektikom* (posebno posle Kanta) razume učenje o suprotnostima.

Kako se tada nije posebno izdvajala teorija saznanja ona je delom spadala u kompetenciju dijalektike (forme pouzdanog i verovatnog znanja, odnos znanja i vere, stepeni i modusi saznanja, pitanje kriterijuma istine<sup>18</sup>), a delom je pripadala psihologiji (učenje o saznajnim sposobnostima) i metafizici (učenje o granicama saznanja i njegovom predmetu).

Boetije izraze *logika* i *dijalektika* upotrebljava skoro sinonimno, no kao i Ciceron, koji ih je uveo u latinsku literaturu, logiku koristi za izražavanje strukture i teorije a dijalektiku, za izražavanje funkcija i metoda.

Boetije se smatra tvorcom srednjovekovne logike na zapadu.

Njegovi radovi iz logike, ako nisu prevodi, onda su adaptacije i kompilacije grčkih tekstova, što ne isključuje postojanje i nekih njegovih autentičnih misli.

Boetije je imao nameru da prevede sve Aristotelove i Platonove spise i da pokaže saglasje ove dvojice mislilaca u svim bitnim pitanjima. Nisu nam

---

<sup>18</sup> Mada su se slična pitanja često uključivala u metafiziku.

poznati njegovi prevodi Platona, do toga Boetije nije dospeo.

Aristotela je Boetije počeo da prevodi po nekom rukopisnom zborniku. Preveo je *Kategorije*, Porfirijeve *Isagoge*, *O tumačenju*, *Prvu i drugu analitiku*, *Topike*, *O greškama sofista*. Neka od tih dela je snabdeo kritičkim komentarima.

Pored prevoda *Topike* Cicerona, Boetije je autor i nekoliko samostalnih logičkih radova: *Prolegomena učenju o kategoričkim silogizmima* (spis je u srednjem veku dobio naziv *Predkategorije* (*Antepredikamenta* – što ne izražava bit traktata), *O logičkom deljenju*, *O hipotetičkim silogizmima*, *O topičkim razlikama*.

Prevod *Druge analitike*, nije dospeo do nas; donedavno Boetiju je pripisivan prevod istog spisa Aristotelovog, čiji je autor zapravo Jakov Venecijanski iz XII veka.

Logički spisi Boetija su parafraze i komentari, ali u najboljem značenju te reči, a njegovi uzori su komentari Porfirija, Jambliha, Prokla.

Posebno treba istaći Boetijev komentar Porfirijevih *Isagoga* u pet knjiga. U prvoj knjizi Boetije govori o značaju Porfirijevog spisa za izučavanje logike, kao i o zadacima koje je ovaj sebi postavio, te o načinu njihovog rešavanja. U vezi s tim, posebno se razmatra tim spisom izazvan problem univerzalija. U drugoj knjizi Boetije raspravlja o pojmu roda, u trećoj o pojmu vrste, a u četvrtoj o pojmu različitog, sopstvenog i pripadajućeg. U petoj knjizi raspravlja o Porfirijevom suprotstavljanju roda, vrste i tri ostale akcidencije ukazujući na njihovu srodnost i razlike među njima.

Ovde treba razjasniti smisao Porfirijevog uvoda u Aristotelove *Kategorije*. Porfirije piše o pet veoma bitnih logičkih pojmova koji se kod Aristotela u *Kategorijama* ne razmatraju i ne određuju, ali se svuda podrazumevaju i upotrebljavaju.

U nedostatku izraza Porfirije ih je nazvao zvučanjima, budući da su logičke karakteristike svakog pojma, i još su opštiji no kategorije. Tih pet pojmova su: *genus* (rod), *species* (izgled, vid), *differentia* (razlikujuća karakteristika), *proprium* (sopstvena karakteristika) i *accidens* (pripadajuća karakteristika, akcidenција).

Zvučanjima su ti pojmovi nazvani metaforički jer Porfirije nije našao bolji izraz, dok Boetije koristi neodređeno - "tih pet", stvari (res), "pet stvari", itd.

Pristupajući ovom problemu, u prvoj knjizi Boetije svoje izlaganje započinje pohvalom filozofiji, koju on vidi kao najviše dobro čoveka (u istom duhu govori on i u *Consolatio*), a potom nailazimo na interesantnu misao da izlaganje filozofije treba započeti razmatranjem duše, mada se takav pristup obično vezuje za Dekarta (sa kojim ćemo započeti naredni semestar).

Čovekovu dušu Boetije tumači u duhu Aristotela, i ističe da ona ima u sebi tri moći - životnu, čulnu i razumsku. Boetije životinjama pripisuje čulnost i moć suđenja, ali konstatuje kod njih nemogućnost predviđanja.

Najvišu ljudsku moć – razumsku, Boetije vidi trojako: u posmatranju prisutnih predmeta, u razmišljanju o odsutnim (no poznatim) predmetima i u



traženju nepoznatih predmeta. Tu on dodaje moć uobrazilje (*imaginatio*), sposobnost razumevanja (*intelligentia*), misaonog proračuna i rasuđivanja (*ratio*, i *ratiocinatio*), sposobnost prelaska ka traženom, kroz sposobnost zaključivanja.

Osim toga, Boetije pobrojava intencionalne akte razumske duše, i ukazuje na njene potrebe da zna: (1) postoji li predmet, (2) šta on po sebi predstavlja, (3) kakav je i (4) zašto on postoji. Delatnost ljudske duše se sastoji u ostvarivanju tih akata.

Ovo za posledicu ima nužnost posebne nauke – logike, "nauke rasuđivanja" jer svako ko hoće da se bavi istraživanjem prirode stvari, ako nije prethodno savladao ovu nauku, ne može a da ne pravi greške.

To znači da logika dovodi u red naše sposobnosti zaključivanja i prosuđivanja i za njih uspostavlja kriterijuma istinistosti i lažnosti. Oslanjajući se na Cicerona, Boetije kaže da se umeće pravilnog rasuđivanja sastoji iz umeća nalaženja (*inventio*) i umeća suđenja<sup>19</sup>.

Nakon toga, Boetije pristupa Porfirijevom komentaru Stagiraninovog spisa. Objasnjava šta su kategorije i zašto je Porfirije smatrao da im treba dodati uvod. On tu uvodi latinske oznake svih deset

---

<sup>19</sup> Kada je reč o odnosu logike i filozofije, Aristotel mesto logike nije jasno odredio. Zato se unutar potonjih škola iskristalisala dva mišljenja: po jednom, logika je unutar filozofije (uporedo s teorijskom i praktičnom filozofijom), ravnopravni član s njenim ostalim delovima, a po drugom shvatanju ona je samo pomoćna disciplina, oruđe filozofije i svake nauke i na taj način ima potčinjen položaj.

kategorija i uvodi veoma značajan par za srednjovekovnu filozofiju — *supstancija - akcidencija*. To je stoga, budući da jedna kategorija (*ousia*) jeste supstancija a ostale su akcidencije i to tako što postojanje ostalih devet pretpostavlja supstanciju, ali ne važi obratno.

U drugom delu prve knjige Boetije se dotiče problema univerzalija. To je u suštini stari problem, koji potiče od Antistena i Aristipa, nalazi se i kod Platona i Aristotela, a formulisan je kod Porfirija u njegovom *Uvodu*.

Porfirije nije nastojao da taj problem formuliše, rekavši samo usput da pitanje - o načinu postojanja opšteg, tj. postoji li ono supstancijalno ili samo kao nešto mišljeno, i ako je supstancijalno, da li je telesno ili netelasno (odvojeno ili neodvojeno od tela) – nije pitanje koje on namerava da razreši.

Boetije je u toj Porfirijevoj frazi video fundamentalni filozofski problem i kao svoj zadatak video njegovo razrešenje.

Ako rodovi pripadaju nečem postojećem, oni su ili telesni ili netelesni. Da su telesni, to je Boetije smatrao neverovatnim. Ali ako su beztelesni oni mogu postojati na dva načina: ili nezavisno od tela (kao bog, um, duša), ili zavisno od tela (slično liniji, površini, broju ili individualnim svojstvima).

Treba imati u vidu da Boetije uvodi dva pojma za označavanje bića uopšte: *esse* (za oznaku bića uopšte) i *subsistere* (za biće apstrahovano od njegovog subjekta). On dolazi do zaključka da rodovi i vrste ili

postoje i imaju samostalno biće, ili se obrazuju umom i mišljenjem<sup>20</sup>.

### 6. *Teološki traktati*

Boetiju se pripisuje pet teoloških traktata, od kojih mu peti, o katoličkoj ispovesti (*De fide catholica*), mnogi osporavaju. Neposredni povodi za nastanak ostala četiri traktata behu tada vođeni crkveni sporovi, koji nisu imali samo religiozni već i politički značaj. Poseban predmet spora beše bogočovekova priroda Hrista, pri čemu se svako rešenje odražavalo na pitanje o božijem trojstvu, pitanje koje je bilo po prvi put rešavano još na Nikejskom saboru (325).

Tako su se javila tri problema: trinitarni, hristološki i teopashični.

Boetije nije sebe smatrao teologom i on je probleme hteo da razreši samo s jednog aspekta – filozofskog i da ga utemelji logički-racionalno oslanjajući se na ono što je dotad usvojeno a nije izazvalo posebne probleme.

### 7. *Zlatna knjiga*

To je poslednja Boetijeva knjiga i u njoj su iskazani rezultati njegovih višegodišnjih istraživanja. Neki su čak smatrali da se on odrekao od hrišćanstva, jer tu o njemu nema ni pomena, pa su Boetija smatrali

---

<sup>20</sup> Razume se, nakon nekoliko stoća, kad je nivo obrazovanja opao, Alkuin je samo preveo *Isagoge* a od Boetija je preuzeo mali komentar traktata *O tumačenju*. Karolinzi su se obrazovali na priručniku Alkuina. Boetijevi prevodi posebnu popularnost dobijaju u X stoleću.

čisto paganskim filozofom. Potom se pokazalo da to nije tačno.

Uostalom, o pogledima nekog autora moguće je suditi na osnovu njegovog celokupnog dela, a u to vreme nije bilo neophodno sebe prikazivati hrišćaninom<sup>21</sup>, dovoljno je bilo i biti hrišćanin, konačno, samo delo nije toliko «racionalno izlaganje», koliko poetsko delo; prva knjiga je *plač i žalba*, što je manje svojstveno filozofu, a više religiozno nastrojenom čoveku, i na kraju: samo delo je po žanru *consolatio* (a što po prvi put srećemo kod Cicerona; ima se u vidu njegov spis *Na smrt Tulije*) i po strukturi ono je nalik ispovedi budući da uključuje u sebi tri njegova elementa: sopstveno ispovedanje, pokajanje i prihvatanje kazne.

U tom delu odeća je paganska, ali je filozofija hrišćanska, pa bi se čovek mogao složiti sa poznatim francuskim filozofom Etjenom Žilsonom, da i kad govori kao filozof, Boetije je zapravo hrišćanin. Ovaj Boetijev spis neodoljivo nas podseća na Avgustina, ali, tu je ispovedni govor izložen na suprotan način od onog koji imamo kod Avgustina: dok kod Avgustina čovek govori o sebi prošlom iz budućeg vremena (kad je već postao preobražen), kod Boetija čovek se preobražava tokom same besede i tako pojačava ulogu ispovedi. Kod

---

<sup>21</sup> Posebno ako se ima u vidu da je spor oko hrišćanskog učenja (Teodorik je bio pobornik Arijevog učenja) Boetija i doveo u tamnicu.

Avgustina ispevedanje je filozofiranje, a kod Boetija filozofija je osnova, počelo ispovedi<sup>22</sup>.

*Uteha filozofije* je jedno od najčitanijih dela u srednjem veku. Ona je posebnu ulogu odigrala u formiranju nacionalnih evropskih kultura, pre svega, Engleske, Francuske i Italije. U devetom veku anglo-saksonski kralj Alfred Veliki, pokrovitelj prosvete i sam pesnik, preveo je ovo delo na staroengleski u formi parafraza; tako je ovo delo jedno od najstarijih dela engleske kulture. To delo je potom uticalo na Čosera, Tomasa Mora, kraljicu Elizabetu Tjudor a posredno i na Šekspira i to onim što je zapravo lajtmotiv knjige: nepredskaziva mena ljudske sudbine i veličina slobodnog ljudskog duha koji se uzdiže nad sudbinom.

U italijanskoj literaturi to delo utiče od njenog nastanka; vidno je to kod Dantea koji Boetija podražava u *Novom životu*, a u *Božanskoj komediji* Dante Boetija stavlja u *Raj* među glavne doktore crkve. Autorit Boetija kao filozofa ne dovodi u sumnju ni Petrarka ni Bokačo ni bilo ko od italijanskih humanista.

---

<sup>22</sup> U svakom slučaju, razlika između Avgustina i Boetija posledica je promena nastalih u vremenu koje ih deli. Ako je Avgustin živeo u doba kad je još uvek cvetala filozofija na obodu Sredozemlja i koja je tek dospevala u dodir s varvarima i njihovim svetom, Boetije živi u doba potpunog mešanja naroda, u vreme kad je varvarin i car Imperije (Teodorik) koji je prestonicu preneo u Ravenu.

## 8. Zaključak

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.

Govoreći reči, kao što su: *supstancija, esencija, persona, intelektualni, racionalni, iracionalni, spekulativni, predikativni, naturalni, formalni, temporalni, suppozicija, subzistencija, supstitucija, subalternacija, deskripcija, definicija, akcidencija, atribut, antecedens, konsekvens* – mnogi danas i neće znati da te pojmove koriste zahvaljujući Boetiju koji ih je delom sam skovao, delom definisao i uveo u literaturu i to u tom smislu u kojem ih i danas koristimo.

Na tom naučnom jeziku Boetija govorili su u srednjovekovnim školama i univerzitetima; na tom jeziku su kao na običnom, prirodnom jeziku govorili veliki filozofi XVII veka, a i mi se njim još uvek koristimo mada do nas nije došao direktno nego preko mnoštva posrednika.

Isto važi i za njegova dela. Ona su bila jedan od glavnih izvora obrazovanosti u srednjem veku i primeri iz njih su vekovima bili opšta mesta pa se nije smatralo obaveznim ni da se ističe njihovo poreklo.

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 mislioc, 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.

Kasiodor je imao više životne sreće od Boetija; godine 540. povukao se iz javnog života i osnovao manastir Vivarijum u Kalabriji gde je proveo preostali 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* u kojem utvrđuje duhovnu prirodu duše.

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.

\*\*

**Isidor Seviljski (560/70-636)**, "prvi enciklopedista srednjovekovlja" rođen je u Novoj Kartagini; njegov otac Severian pripada staroj špansko-rimskoj porodici, a majka Teodora bila je kći vestgotskog kralja.

Porodica je bila ugledna, budući da su Isidor i oba njegova brata bili episkopi dok je starija njihova sestra zauzimala kao monahinja visoke crkvene položaje.

Isidor je u mladosti dobio sjajno retoričko obrazovanje u katedralnoj školi u Hispali, jedinstvenoj u državi. Katedralne škole bile su prethodnica evropskih univerziteta i predavanja su držali veoma obrazovani ljudi. Obuka je obuhvatala slobodne veštine. Posle smrti brata Leandra 600. godine, Isidor je postao arhiepiskop Hispala.

Na toj dužnosti, kao svoj najvažniji zadatak, Isidor je video preobrazovanje svih naroda koji su naseljavali vizigotsko kraljevstvo u jednu naciju. Borio se protiv arijanske jeresi, povećao je religioznu disciplinu, sam je predsedavao crkvenim saborima u Hispali i uskoro postao savetnik kralja čiju je političku liniju podržavao. Predložio je da se nacija objedini jedinstvenim obrazovnim programom te je postupno osnivao škole. U njima se nisu izučavale samo hrišćanske nauke, već i slobodne veštine, kao i grčki i hebrejski jezik. Povećan je interes za medicinske i pravne nauke čime je pripreman sistem srednjovekovnih fakulteta (teološki, (s prethodnim izučavanjem slobodnih veština), pravni i medicinski). Još pre Arapa on je podržavao interes za Aristotela.

Kao i Kasiodor, Isidor pokazuje veliki interes za antičku kulturu i u svom ogromnom, enciklopedijskom, kompilatorskom 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<sup>23</sup>; u prve tri knjige piše o sedam slobodnih veština, a ostalih 17 knjiga posvećene su medicini, istoriji, teologiji, mehanici, geografiji, vojnom umeću i dr.

Ovde je po prvi put posle Posejdonija bila sazdana enciklopedija (*summa*) univerzalnog znanja, kojom je obuhvaćeno sve što je postignuto u drevna vremena kao i nedavno. Po tom delu, Isidor je najobrazovaniji čovek svog vremena.

Ovde teba reći da njegovo delo nije originalno po formi; pre njega takvo delo pisali su Varon, Verije Flak, Plinije Stariji, Svetonije, Pompej Fest, Nonije Marpel. No, rimska nauka na koju se ugleda Isidor nije nauka u novovekovnom značenju te reči; ona se ne oslanja na eksperiment, već na iskustvo i posmatranje, ali i na fantaziju.

To je imalo za posledicu da je u enciklopediju ulazilo mnoštvo fantastičnih stvari, no to nije znak neke naivnosti već nešto zakonomerno za pogled na svet u kojem se igri uma i opštim pojmovima pridavao veći značaj no posmatranju i proveru rezultata.

---

<sup>23</sup> Svoje najveće delo Isidor nije dovršio. Učinio je to njegov učenik Braulion, koji je jasno odredio strukturu knjiga, dao nazive pojedinim delovima, drugim rečima: uradio redaktorski posao.

Enciklopedičnost je karakteristična kako za fundamentalne radove rimske antike tako i za rimski sistem obrazovanja.

Enciklopedijska tradicija, nastala u vreme helenizma i posebno u doba procvata Rima, dobila je poseban značaj u zapadnoevropskoj kulturi, čija je svaka naredna etapa bila u znaku pojave dela enciklopedijskog karaktera. To nije svojstveno samo za srednjovekovne *summe*, već i za novo vreme. Srednjovekovni pogled na svet bio je narušen tek sredinom XVIII stoleća uz pomoć *Enciklopedije* – velikog dela Francuskog prosvetiteljstva. A taj tu izloženi duh mehanicističkog racionalizma biće uskoro pokoleban Hegelovom dijalektikom razvijenom u njegovoj "*Enciklopediji filozofskih nauka*".

Već ranije pominjana dela Marsilijana Kapele, Boetija i Kasiodora takođe su bila dela na koja se oslanjao srednjovekovni sistem obrazovanja, no nisu bila sveobuhvatna kao Plinijeva *Prirodna istorija* ili Isidorove *Etimologije*. Na kraju antike i početku srednjeg veka, opada nivo kulture pod sve većom varvarizacijom te je potreba očuvanja znanja bila daleko veća od potrebe za njegovom detaljizacijom. Toj tendenciji je sve više doprinosilo hrišćanstvo koje se učvršćivalo.

Sveti spisi su čvrsto određivali granice saznanja sveta. Za hrišćane svi odgovori na fundamentalna pitanja bili su dati i sve što je dato čoveku bilo je otkriveno. Intelektualni univerzum i fizički svet bili su jasno omeđeni, i sve koordinatne ose u njima su unapred bile zadate.

Oni su u sebi sadržali prirodno i nadprirodno, stvarajući posebnu realnost čovekovog postojanja, mišljenja i osećanja. Jedinstven, određen svet zahtevao je o sebi unificirano, jasno znanje. Oci crkve ne samo da nisu odbacivali enciklopedičnost pagana, već su ga uzeli kao važnu pretpostavku novog hrišćanskog pogleda na svet i spojili ga sa hrišćanskom egzegezom u nameri da pokriju celokupno polje intelektualnih, idejnih i moralnih težnji čoveka.

Isidor nije težio stvaranju filozofskog sistema. Veliki filozofi antike i veliki umovi hrišćanstva nisu bili njegov uzor. Njegove simpatije bile su na strani majke nauka – gramatici i retorici<sup>24</sup>. U oblasti teologije Isidor je bio krajnje ortodoksan: oduševljavao se Avgustinom. Sledeći Grigorija I on ukazuje na sujetnost pagana, kazuje da ih ne treba čitati, ali u isto vreme ima najveću biblioteku starih pisaca u Sevilji, gde jedni pored drugih stoje Biblija i dela svetitelja, dela starih filozofa i pesnika.

Tu nije reč o nekoj dvoličnosti Isidora, već pre o dvojnosti same hrišćanske kulture: hrišćanstvo osuđuje mudrost pagana, ali nije moglo a možda podsvesno nije ni htelo da je u potpunosti iskoreni. Učvršćujući se, autoritarno hrišćansko učenje je uzimalo mnogo od mudrosti koju je odbacivalo, a najviše je preuzimala metod filozofiranja, vođenje rasprave, način obuke i propagandu.

---

<sup>24</sup> A upravo gramatika i retorika izostaju iz vidnog polja Boetija. Stoga upravo *Etimologije* Isidora jesu dopuna dela Boetija.

Isidor je umro 4. aprila 636. u Hispali. Kanonizovan je od strane katoličke crkve 1598, (dan sećanja je 4. april), 1722. je proglašen za doktora crkve a 1999. postao je sveti pokrovitelj, kompjutera, kompjuterista, i korisnika kompjutera a takođe i interneta (zato što su njegove *Etimologije* «internet u minijaturi»), a tako, postao je zaštitnik učenika i studenata.

Pravoslavna crkva ga priznaje kao priznatog naučnika i istoričara, ali ga ne smatra svecem pošto je on bio pobornik filioque.

Reći da je Isidor bio plodan pisac, to nije dovoljno i to se vidi iz pregleda njegovih dela. Pored *Etimologija*, treba pomenuti njegov dijalog (čoveka i razuma) *Sinonimi*, udžbenik elementarne fizike *De natura rerum*, o poretku stvaranja - *De ordine creaturam*, zatim njegove istoriografske spise: *Chronicon*, *Historia de regibus Gothorum, Vandalorum et Suevorum*, zatim, biografije svetitelja (*De viris illustribus*), kao i niz radova iz oblasti teologije – komentare starog i novog zakona, *Sentence* (*Sententiarium Libri III*) gde se posebno oslanja na Avgustina i Grigorija Velikog.

Glavna osobitost njegovih radova je to da on nije bio samostalan i originalan autor i mislioc, već kompilator. Ali, veoma talentovan kompilator. Mnogi ističu da njegova dela čine prvo poglavlje španske nacionalne literature.

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 2). Pored podele muzike, koju preuzima od Kasiodora, on klasifikuje muziku prema načinu stvaranja i razlikuje *harmoničku muziku* (nastalu iz zvučanja glasa), *organičku muziku* (proizvedenu duvačkim instrumentima) i *ritmičku muziku* (stvorenu udaračkim ili žičanim instrumentima) /*Etym.*, III 19/.

Isidor iz Sevilje poseban položaj pridaje 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 srednjovekovni; 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 dijalog *Timej* 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*.

\*\*\*

**Beda Venerabilis** (673-735) bio je monah, naučnik i učitelj; najobrazovaniji čovek svog vremena; prvi i najuticajniji među svim engleskim istoričarima, autor "Crkvene istorije engleskog naroda". Njegov život nije bogat događajima. Rodio se blizu manastira



Vermut, gde je sa 7 godina bio dat na vaspitanje a potom je preveden u manastir Džerou, neposredno nakon njegovog osnivanja 691, gde se i zamonašio. Za đakona je rukopoložen 692, a 703. godine rukopoložen je za sveštenika. Poznato je da je posećivao susedne manastire, stigao je i do Jorka, ali, po njegovim sopstvenim rečima, njegov život protekao je u manastiru Džerou.

Beda je autor preko 40 radova koji svi zajedno čine svojevrsnu enciklopediju. Dvadeset i pet radova čine biblijski komentari koji tumače većinu knjiga Starog i novog zaveta, kao i apokrifne; ostali radovi obuhvataju žitija svetaca i mučenika, tu spada već spomenuta "Crkvena istorija engleskog naroda", kosmografski ogleđ "O prirođi stvari" (*De rerum natura*), traktati o astronomiji, hronologiji (*De temporibus*, *De temporum ratione*, *De ratione computi*), matematici, medicini, filozofiji, gramatici, reotrici, poetici (*De arte metrica*), muzici, "Knjiga himni", i "Knjiga epigrama" sastavljena od herojskih i elegijskih stihova. Sva ta dela napisana su na latinskom jeziku.

Ako se ima u vidu da Engleska nikad nije ulazila u sastav Rimske imperije, da nikad nije u nju bila integrisana, a da je 596. od ove ostao samo naziv, Beda je mogao da ceo život proživi a da ne zna ni reč latinski, čak i da nikad ne čuje za Rim. Međutim, njegova dela pripadaju tradiciji latinske literature i on je naslednik Kasiodora i Isidora, Kvintilijana i Varona.

Činjenica je da se latinski jezik učvrstio u Engleskoj kao književni jezik i ne samo da nije potisnuo mesne dijalekte već im je pomogao da se

pretvore u pismeni književni jezik. Takvoj situaciji u prvo vreme je doprinosila paganska tradicija anglosaksonaca, no, blagodareći takvim ljudima kao Beda, koji su dobro vladali latinskom prozom, nastala je anglosaksonska proza, direktni prethodnik savremene engleske proze.

Pod uticajem Bede, katedralna crkva u Jorku nastavila je obrazovnu tradiciju, koja je stvorila naučnu školu u Engleskoj. Bedu je potom nastavio Alkuin posebno na dvoru Karla Velikog. Bedina dela bila su veoma uticajna i u narednom stoleću i kralj Alfred je njegovu *Crkvenu istoriju* preveo na staro-engleski jezik.

U vreme Karla Velikog dela Bede mogla su se naći u svakoj manastirskoj biblioteci zapadne Evrope. Istoričari i teolozi verovali su mu do te mere da su veće delove njegovih spisa prenosili u svoja dela. Bila je veoma visoka njegova matematička reputacija. Njegovi astronomski računi, tablice proračunavanja Uskrsa, za mnoga pokolenja behu uzor podražavanja i stalno su se čitali i komentarisali.

Konačno, kao komentator svetih spisa, on je imao takav autoritet kao i najveći oci Zapadne crkve – Hijeronim, Ambrosije Mediolanski, Avgustin, Grigorije Veliki.

Delo za koje se najviše vezuje njegovo ime jeste "Crkvena istorija engleskog naroda". Na jednostavnom i jasnom latinskom jeziku on kazuje istoriju Britanije od Cezarovih pohoda pa do 731. godine n.e. Beda je sjajaj pripovedač: pred čitaocem kao živi prolaze kraljevi i episkopi, kraljevi i opati, monasi i monahinje,

vojnici, naučnici, obični ljudi, sveci i grešnici. Kuga i glad, sukobi i ubistva, čuda i priviđenja – sve to ispunjava stranice njegove knjige. Tu je predstavljen život čoveka Engleske u ranom srednjem veku. Tu je prikazan život tela, duše i duha. Knjiga omogućuje da se sagledaju rane etape hristianizacije Engleske. To delo je i do danas u mnogim svojim aspektima neprevaziđeno. To nije samo hronika, već je istorija jednog naroda u pravom značenju te reči. I čak i ako u sebi ima mnoštvo čudesa ona se ne pretvara u nekritičku kompilaciju legendi.

Oslikavajući detalje nastajanja hrišćanske crkve u engleskim kraljevstvima, Beda je davao danak i častoljublju lokalnih kneževa, ali, najvažnije je to što je on prvi izrazio jedinstvo engleske nacije, što u to vreme još nije bilo očevidno.

Beda je jedan od osnivača nacionalne mitologije i dao je znatan doprinos formiranju tog lika Velike Britanije kakav se stvorio u vreme Reformacije i u vreme kraljice Viktorije. Njegovo delo stoga nije samo veliki historiografski spis već i veliko umetničko delo, te je u tom smislu on začetnik engleske pismenosti. Kod njega se javlja ta moralizatorska crta koja će potom biti jedna od crta engleske literature.

Beda, kao pisac i istoričar, ima mnogo prototipa i sledbenika, no nema analoga u zapadnoevropskoj kulturi. On se uzdiže nad mnogim prethodnicima i sledbenicima. Kao i Evsevije iz Cezareje, on je autor najveće rane istorije hrišćanske crkve, Kao Grigorije iz Tura (Francuska), on je prvi nacionalni historiograf Britanije, "otac engleske istorije".

Duh kojim je prožeto njegovo delo jeste svojevrsni paradoks za savremenu naučnu svest. S jedne strane, tu se nalazi potpuno "naučno" operisanje s izvorima i temeljno njihovo navođenje, a uvod u Crkvenu istoriju, mogao bi biti predgovor svakog savremenog naučnog rada; s druge strane, tu se nalazi obilje čudesa, da se opravdano postavlja pitanje kako poverovati istoričaru koji ponavlja fantastičnu priču o tome kako je sv. Petar pretukao nekod episkopa u Kenterberiju.

Isto tako: Beda u svojoj *Istoriji* ne pominje nedostatke engleskog sveštenstva, a o čemu piše u pismu arhiepiskopu iz Jorka; on temeljno piše o kontaktima sa rimskim Papom a ne pominje kontakte s franačkom crkvom u Galiji.

Odgovor bi bio u tome što se Bedin pogled na istoriju razlikuje od našeg. Za njega nije protivrečno ono što je protivrečno u sveti novog vremena, i to ne stoga što je njegov pristup manje diferenciran, već stoga što je on imao u vidu druge vrednosti.

Srednjovekovni svet nastaje na liniji sukoba i međuprožimanja antike i varvarstva kao dve suprotstavljene snage; to je legura koja je dala podsticaj stvaranju zapadnoevropske civilizacije. Grčko-rimska obrazovanost koja je u sebi primila hrišćansku, judejsku misao, i politička delatnost germanskih vladara – to je osnova na kojoj se počela stvarati rana kultura savremenih evropskih nacija. Ujedinjenje tih načela na britanskom tlu je i lajtmotiv Bedine "Crkvene istorije engleskog naroda".

Istorija koju piše Beda je nov tip historiografskog dela; početak tome položio je Evsevije, episkop iz Cezareje, drug Konstantina I i njegov glavni savetnik po crkvenim pitanjima. Beda je čitao Evsevijevu *Istoriju* u latinskom prevodu a možda ju je čitao i na grčkom originalu. No, Evsevije prekida s antičkom historiografskom tradicijom, jer menja prioritete i akcente; jezgro čovekovog zemnog bića jeste za njega hrišćanska crkva. Istorija gonjenja i mučenja, jeresi i pobjeda istine – što je vidna manifestacija nevidljive božije zamisli o ljudskom spasenju.

Beda, kao i Evsevije, piše istoriju o "ljudskom spasenju"; no to je primenjeno na englesku naciju, a ne na hrišćansko društvo u celini. Proizirući u politici engleskih kraljeva buduću Veliku Britaniju, Beda se ne interesuje za nju kao takvu, već u vezi sa crkvom kao idealom istorijske zajednice ljudi. Politička istorija anglosaksonskih plemena dobija za njega smisao kao istorija naroda koji je rešio da se iznutra ujedini na osnovu vasiljenske crkve Hrista. Angli, čije je ime tumačio u legendarnoj replici papa Grigorije I (ne angli, a angeli) dobijaju pravo da uđu u porodicu civilizovanih evropskih naroda kroz prisutnost u telu Hristovom.

Treba reći da *Crkvena istorija* nije prvo, već poslednje Bedino veliko delo, a do kog je on došao kroz druge žanrove: komentare Biblije, hronologiju, hroniku, hagiografiju. Zato je teško odvojiti Bedu-istorigrafa od Bede-egzegete i hagiografa.

Beda, kao egzeget, smatrao je da bukvalni smisao čini mali deo značenja Biblije; bukvalni smisao

skrivao je pod sobom mistične stvari; njihovo otkrivanje i tumačenje je i činilo osnovni zadatak egzegeta. Mistični smisao imali su pre svega brojevi i datumi, kao i razmere Solomonovog hrama, dan praznovanja Uskrsa.

Beda u svojoj *Istoriji* nije nepristrasan. Jedan od savremenih naučnika je rekao da "zadatak koji je Beda postavio sebi, nije u tome da istoriju engleske crkve opiše tako kako se ona zbivala na samom delu, već da je opiše tako, da bi ilustrovao i utvrdio one principe vere i ponašanja, kojima je on sam bio predan".

Ako istorija dobro govori o dobrima, običan čovek će to podražavati; ako ona loše govori o zlom, on će to izbegavati. Zato Beda insistira na moralnom prosuđivanju kao osnovnom zadatku historiografskog spisa.

U oblast njegovih predavanja ulazili su svi predmeti neophodni za bogoslužjenje: latinski, grčki i staroevropski jezici; astronomija i matematika; gramatika, muzika i retorika. Bez znanja jezika nemoguće bi bilo izučavanje Biblije; astronomija i matematika su korišćeni za izradu crkvenih kalendara; umeće pevanja i govora ukrašavalo je službu u hramu.

Prioritet za Bedu beše nastava latinskog jezika kao jezika crkve i razumevanja reči božije pomoću detaljnog tumačenja biblijskog teksta. Anglosaksi govorili su na staroengleskom i latinski jezik bio im je stran i njega je trebalo učiti kao strani jezik. Beda je stoga napisao udžbenike latinske gramatike, pravopisa

i slaganja stihova. Ti udžbenici su bili tako dobri da su se koristili još četiri stoleća posle Bedine smrti.

U isto vreme Beda je znao i značaj maternjeg jezika: on je na staroengleski preveo *Simbol vere* i *Molitvu gospodnju*. U svojim pismima je insistirao da se ti tekstovi znaju napamet. Poslednje sate svog života provodio je prevodenjem Jovanovog Evangelja ali je taj tekst izgubljen.

Umirući, on je napisao pet stihova o odvajanju duše od tela i o svakom prednaznačenom poslednjem sudu. Ta pesma je poznata kao "Predsmrtna pesma Bede".

Beda je službeno kanonizovan 1899, i katolička crkva govori o njemu kao o sv. Bedi, a protestanstka, koja naglasak stavlja na njegovu učenost a ne na svetost kaže za njega *Baeda Venerabilis*.

Ova poslednja titula, koju je dobio nakon smrti, prevodi se kao veoma poštovani, prečasn, a može se prevoditi i kao prepodobni. Ovo polednje, može da ima i poseban smisao. Navodno, kad je oslepeo neki ljudi su ga odveli da održi propoved u praznom hramu (ili u pustinji) i kad je propoved završio kamenje je reklo: *Amin, prepodobni oče!*

### ***3. Rana sholastika***

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 Rimaska 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 veliku 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 Rimaska 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, za tu priliku specijalno dovedenog u Pariz.

Mnogi su u Svetoj Rimskoj imperiji Karla Velikog gledali vaskrsavanje ranije Rimske imperije, mada su teritorije pod vlašću Karla Velikog bile znatno manje od nekadašnje Rimske imperije, budući da njima nisu bile obuhvaćene i sve zemlje oko



Sredozemlja, već deo teritorije današnje Francuske (bez Bretanje), Belgije, Holandije, Luksemburga, Švajcarske, Austrije, Zapadne Nemačke i Severne i Srednje Italije.

Period vladavine Karla Velikog (do 814. godine) nazivaju i periodom "karolinške renesanse" u zapadnoevropskoj kulturi. Razume se, to je daleko od velike Renesanse, koja je usledila nakon nekoliko stoleća, i pojam renesanse je tu možda i neprimeren, ali, to je i značajan period, veliki pomak i prodor ka vremenu budućem, posebno kad se ima u vidu stanje u Evropi koje mu je prethodilo.

Za svoje vreme sam Karlo bio je, kažu neki, donekle i obrazovan: znao je navodno grčki i latinski jezik, a iz Vizantije je dobio na poklon nekoliko Aristotelovih dela iz logike, što je u to doba bilo velika retkost.

Na svom dvoru Karlo Veliki je okupljao učene ljude, imao je čak i svog dvorskog istoričara koji je sastavio njegovu biografiju, po ugledu na rimskog istoričara Svetonija (75-150. g.ne)<sup>25</sup>.

Velika država, kakvu je stvorio Karlo Veliki, 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.

---

<sup>25</sup> Svetonije Trankvil bio je sekretar imperatora Hadrijana; najpoznatiji je po delu *De vita Caesarum* (biografije rimskih vladara od Gaja Julija Cezara do Domentijana).

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 na latinskom jeziku behu u široj upotrebi samo dva teksta iz Aristotelovog *Organona*: *Kategorije (De categoriis)* i *O timačenju (De interpretatione)* kao i Porfirijev *Uvod u kategorije (Isagoge)*, sa mnoštvom neoplatonskih komentara kao i komentarima koje je Boetija preveo sa grčkog.

Pokušaj da se antičko obrazovanje izloži u jednom celovitom, pristupačnom obliku preduzeo je već u V stoleću Marcilijan Kapela a na njega su se u narednom stoleću nadovezali Boetije i Kasiodor. Karlo Veliki nije bio zadovoljan tim, već više vekova starim sintezama znanja; on je bio daleko ambiciozniji: sem što je hteo da obnovi Rimsku Imperiju on je želeo da obnovi i antičku filozofiju, i sasvim je razumljivo što je kao ideal odabrao platonovsku Akademiju po uzoru na koju je pri svom dvoru formirano i malo učeno društvo koje je dobilo naziv *Akademija*.

Od tog vremena akademijama su se i počela 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, su zato imali sasvim konkretna "zaduženja": po njegovom naređenju i pod njegovim nadzorom, oni su imali zadatak da sakupljaju i prepisuju stare latinske pa čak i grčke rukopise; treba ukazati i na jednu bitnu razliku koja je tu postojala: pored sveg Karlovog interesa za antičku literaturu,

osnovni sadržaj ove “karolinške renesanse” bio je ne antički već hrišćanski pogled na svet.

Glavna ličnost Akademije Karla Velikog bio je **Alkuin** ili Albin Flak (730-804); on je jedan od najvećih predstavnika anglosaksonske obrazovanosti, koji je u sebe upio nasleđe Bede Prepodobnog, ali, s druge strane, Alkuin je i jedan od tvoraca Karolinške renesanse. U krugu Karla Velikog Alkuin je dobio nadimak Flak; rodio se u plemićkoj porodici, u blizini grada Jorka koji je u to vreme još uvek bio ispunjen rimskim uticajem. Ne treba gubiti iz vida da je u tom gradu, nekoliko stoleća ranije, 211. godine, umro imperator Sever, a stoleće kasnije, 306. godine tu je bio proglašen Imperatorom Konstantin Veliki.

Alkuin, učenik Egberta iz Jorka, postao je poglavar škole u Jorku 778. godine. Kod Karla Velikog je bio više godina (781-790), da bi, 793. postao opat manastira Sen Marten u Turu, gde je do svoje smrti (806) nastavio učiteljski rad, osnovavši sopstvenu prepisivačku školu; manastirsku biblioteku obogatio je prepisima rukopisa koje je bio doneo iz Jorka; posebnu pažnju je posvećivao usavršavanju metoda za prepisivanje rukopisa; njemu se pripisuje razrada novog pisma, poznatog kao karolinški minuskul; od velikog istorijskog značaja su i njegovi radovi iz oblasti liturgije kojima su postavljeni temelji rimskoj katoličkoj službi. Sačuvano je i preko 300 Alkuinovih pisama koja bolje od svih hronika pisanih u to vreme govore o načinu života karolinške epohe, kao i niz pesama najčešće posvećenih savremeniciima; posebno

se izdvaja njegova obimna pesma posvećena istoriji crkve u Jorku.

Alkuin je znanja sakupljena u anglo-saksonskoj školi preneo na kontinent; po rečima savremenika njegova predavanja imala su formu žive diskusije koju je odlikovao mudri kriticizam. U oblasti obrazovanja i religije on je bio za Karla savetnik i autoritet. Jednako je značajna njegova delatnost kako teorijska, tako i praktična. Njegova dela, uglavnom su udžbenici i priručnici iz gramatike, retorike, dijalektike kao i zbirka zadataka iz aritmetike. Te knjige korišćene su do kraja srednjega veka. Pisao je didaktičke dijaloge čijim se učenjem napamet dospevalo do nivoa filozofskih koncepcija. Posebno su popularne završnice tih dijaloga gde se Alkuin koristi u to vreme popularnim zagonetkama.

Često mu se zamera neinovativnost i nedostatak dubokih pedagoških uvida, ali, u kontekstu ranosrednjovekovne kulture, delatnost Alkuina ima veoma visoku vrednost. Istina, po svojim shvatanjima, kao i većina ljudi tog doba, Alkuin nije bio originalan, ali, rekli smo već, to se može reći i za većinu srednjovekovnih mislilaca; njegova pedagoška dela se oslanjaju i nadovezuju na prethodne autore i on se u njima prvenstveno poziva na Cicerona, Kasiodora, Boetija i Isidora iz Sevilje.

Svojim teološkim 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.

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 **Hraban Mavr** (Hrabanus Magnentius Maurus, 766/788-856), franački teolog i pisac, rodom iz Majnca Njegov otac je potomak stare porodice Magnencija i ceo život je proveo u vojnoj službi, mati je u sinu razvijala ljubav k bogu i on je sa 9 godina ušao u red benediktinaca u Fuldi. Od samog početka kod njega se javio interes za nauke i 801. postaje đakon, a 802. šalju ga kod Alkuina gde on provodi šest godina (nb! Alkuin je umro 806; mogao je kod njega biti samo 4 godine). Po povratku u Fuldu 825. godine, Hraban postaje starešina manastira i na tom mestu ostaje 22. godine, do 847. kada postaje nadbiskup manastira u Majncu. Po svedočenju biografu, ceo život je proveo služeći crkvi i posebno se bavio organizacijom crkvenog života. Na njegovu inicijativu obnovljeno je mnogo starih manastira, a on je podigao i nekoliko novih.

U Fuldi on u praksi primenjuje ono što je naučio kod Alkuina: postepenost i raznovrsnost obrazovanja. Počinjući s gramatikom, on prelazi na retoriku i druge,

složenije discipline. Uzima u obzir uzrast učenika i najveću pažnju posvećuje jezicima. Pored rodnog nemačkog jezika (na kojem se moraju znati pisati i proza i stihovi), on predaje latinski, na kojem je filozofija i teologija, ali i grčki u kojem je on video izvor latinskog jezika. On je prvi u franačkom kraljevstvu uveo učenje grčkog jezika. Slava manastira u Fuldi je bila velika i tu su dolazila deca iz cele nemačke od kojih su mnogi potom bili naučnici i bogoslovi.

Počeo je da piše oko 818. (po nekim izvorima 815); tema njegovih radova jesu komentari starog i novog zaveta, životopisi mučenika (martirologije), opisi crkvenog i manastirskog života, propovedi, moralizatorska dela. Uporedo s teološkim spisima on je ostavio radove "Knjiga o gramatici" "Delo o vasioni", "O nastanku jezika", "O pisanju stihova"...

Gotšalkovoj tezi o apsolutnoj fatalističkoj predodređenosti čovekove duše za spasenje u raj u ili za stradanje u paklu, Hraban Mavr 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*) Hraban Mavr ističe da "nijedna nauka ne može da bude potpuna bez muzike, da ništa ne postoji bez muzike. Tvrdi se – piše Mavr – 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

pravicima, 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 Mavr 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 svojoj osnovi, njegovi spisi imaju didaktičku svrhu; takođe, pisao je pisma, propovedi i pesme za koje nije imao mnogo talenta. Među ovima je i himna *Veni, creator spiritis* za koju kažu da je možda najstarija pesma na latinskom jeziku posvećena Svetom Duhu.

\*

U vreme kad se završava formiranje sholastike, najveći sholastičar bio je u IX stoleću **Jovan Skot Eriugena** (Johannes Scotus Er(i)ugena, oko 810-877), rodom iz Irske, od 847. upravnik škole na dvoru Karla Čelavog (umro 877), unuka Karla Velikog, kome je pri raspadu carstva pripala Francuska, i koji je dvor u Pariz preselio iz Ahena.

Jovan Skot Eriugena je na Palatinskoj (dvorskoj) akademiji boravio i predavao od 843. do 855. kada je na sinodima u Valensienu i Langru bio optužen za jeres te bio prinuđen da se vrati u Oksford, a na poziv Alfreda Velikog. Ni u Engleskoj Eriugena nije imao sreće: i tamo je bio podvrgnut istrazi i potom

udaljen iz Oksforda da bi život završio kao 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 komentar Dionisijevog dela koji je sačinio Maksim Ispovednik, zatim, spis Grigorija Niskog *O čovekovom stvaranju*, a napisao je i komentare dela Jovanovog Evanđelja, Marsilijana Kapele i Boetija i pisao stihove na grčkom jeziku.

Za razliku od Alkuina i Hrabana Mavra koji nisu znali nijednu grčku reč, Eriugena je bio veoma obrazovan i 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.

U dogmatskoj prepirci, koju je razvio Gotšalk Orbejski, Eriugena je napisao spis *De divina 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*, pisanom u obliku dijaloga; tu je pokušao da ujedini neoplatonska i hrišćanska shvatanja u jedan filozofsko-teološki sistem u izrazito panteističkom smislu pa i sam sadržaj Svetog pisma tumači u duhu platonizma i misticizma; u XIII stoleću ovo Eriugenino delo je dvaput osuđivano (1210. i 1215), da bi, mnogo kasnije, 1685. ova knjiga Eriugene bila



svečano uneta u papsko-katolički *Spisak zabranjenih knjiga*.

Eriugenin pogled na svet je zapravo treći pokušaj (posle Avgustina i Pseudo-Dionisija) da se platonizam i neoplatonizam iskoriste za stvaranje osnove hrišćanskog pogleda na svet; nesporna je činjenica da se poistovećivanjem boga i prirode, tvorca i tvorevine, Eriugena mnogo udaljio od hrišćanskog kreacionizma i približio panteizmu.

Po njegovom učenju, kao i po shvatanju Pseudo-Dionisija i neoplatoničara, *bog* je biće koje se može misliti u njegovom apsolutnom jedinstvu, biće nedeljivo i 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 Eriugene 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, odvojilo od boga, njemu se vraća, pa je bog i početak i kraj svega.

Takvo shvatanje ima za posledicu postojanje sveopšte predodređenosti, tj. predodređenosti za spasenje svih. Svi pali anđeli i svi pali ljudi vратиće se

bogu. Kazne u budućem životu čisto su duhovne i one su samo posledica naših postupaka a utvrđene su božanskim zakonom.

Ovde nalazimo 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 i u tome treba videti i osnovni razlog tome da je početkom XIII stoleća njegov spis srkva 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, ali, 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 formulisao u obliku pitanja: 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<sup>26</sup>.

Prvo shvatanje je zastupao Platon, a drugo Aristotel; sam Porfirije, kao što znamo, 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, do te mere oslabili Istočno rimsko carstvo (Vizantiju), da su u velikoj meri pripomogli njenom potonjem padu, ali i ekonomskom usponu zapadne Evrope.

---

<sup>26</sup> Sam Porfirije je ovo pitanje ostavio otvorenim jer je prevazilozilo namere njegovog uvoda u Aristotelove *Kategorije*, a koji se ograničavao na objašnjenju pet operativnih pojmova kojima se služio Aristotel u *Kategorijama* a da ih sam nije termatizovao kao što je učinio sa deset kategorija.

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. Jedna od posledica tih ratova beše i upoznavanje tadašnje Evrope sa islamskom kulturom i filozofijom, a što je dovelo do upoznavanja sa dotad Evropi 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 oprostaj; 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 u Parizu. U to vreme ne postoje jezičke barijere; svi se u Evropi služe latinskim jezikom i svako ozbiljnije učenje počinjalo je učenjem latinskog jezika.

Upravo tada, kad je sama Evropa rascepkana, ali je objedinjuje 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, te 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 svemogućí 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 – već u više navrata pominjano pitanje koje je formulisao 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.

7777 Porfirije je, videli smo već, 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 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 da se kreće 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 čovekovoј 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.

#### 4. Vreme sholastike

Francuski sholastičar, filozof i teolog, Berenger iz Tura (1000-1088), učenik Fulberta iz Šartra, bio je u XI stoleću na čelu škole u Turu koju je dva stoleća ranije osnovao Alkuin; u svom delu o tajni pričešća *De sacra coena* (1049), koje se nadovezuje na Avgustina i Ratrama iz Korbija († posle 868), izazvao je spor koji je dao povod objavljivanju mnoštva spisa protiv njega.

Berenger 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 individuumata određeni imenima, bio je **Roscelin** iz Kompjea (Bretanja) (1050-oko 1120) koji je nakon studija u Soasanu i Remsu držao predavanja u raznim mestima: Kompjeu, 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, njegovih protivnika - Anselma, Abelara i Jovana od Solsberija.

Po shvatanju Roscelinovih protivnika, Roscelin je bio nominalista, protivnik zastupnika ekstremnog realizma, tvrdio je da samo jedinke egzistiraju; na



osnovu sačuvanih polemika Roscelinovo 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 kardinal iz Ostije, veoma ugledna ličnost tog doba, Petar Damijani (Petrus Damiani, oko 1007-1072).

A stvar je bila u sledećem: u to vreme pojavio se veoma veliki broj peripatetičkih dijalektičara, koji su kao i Berengar imali smisla za nepoštovanje autoriteta, sve to ne behu crkveni ljudi, već laici, svetovni ljudi, 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 nečeg opšteg, 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. Situacija će se bitno promeniti u XIV veku.

Najžešći protivnik Roscelina bio je njegov mlađi savremenik **Viljem iz Šamboa** (oko 1068-1121) koji se nalazio na poziciji realizma i zauzimao visoko mesto u crkvenoj hijerarhiji; nakon studija u Parizu i Lionu, on je bio učenik 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 dospao 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 Šampoia 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 rodnihih pojmova nazvano je *realizam* i njen predstavnik bio je **Anselm Kentenberijski** (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. godine, nakon što je žestoko napao Roscelina, nastojeći da opravdanost dogmi izvede misaonim putem a da pritom 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 Henrich 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*. Tako Anselm, polazeći od vere, pomoću samog razuma, nastoji da dođe do verskog saznanja (*Credo ut intelligam*).

Taj *credo* tumačen je kao teološki racionalizam; Anselm je smatrao da vera ne protivreći razumu te da su sve istine otkrovenja dostupne racionalnom dokazivanju, a pre svega teza o postojanju boga.

Anselm, kao i Avgustin, 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. U slučaju da neko, kao što su to kasnije činili tomisti, razlikuje filozofiju i dogmatsku teologiju, razmatranje o božijem postojanju će pripasti filozofiji, a razmatranje o svetom trojstvu – teologiji. To je stoga

što prva istina može da se dokaže ljudskim rasuđivanjem, dok druga ne može, budući da ljudski duh nije kadar da stvara istinite tvrdnje o ovoj tajni kad je ona jednom već otkrivena. Međutim, na osnovu činjenice da se prva istina može dokazati, kao i na osnovu 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 (do svog stvaranja, ali i posle, kada propadaju ili trpe promene) uvek prebivaju u njemu, no ne takve kave su same po sebi, već takve su kakav je i 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 vlada svim što u jeste njemu, 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 neko više biće, nešto 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<sup>27</sup>.

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*. Anselma možemo smatrati krajnjim, ekstremnim realinom a ta pozicija, videli smo, organski je vezana s njegovim ontološkim dokazom o postojanju boga.

Anselmu se suprotstavio **Pjer Abelar** (1079-1142) koji zapravo nastavlja tradiciju ranosrednjovekovnog nominalizma; njegov učitelj nije bio samo nominalist Roscelin, već i realin 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

---

<sup>27</sup> 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 i 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.



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<sup>28</sup>, etika).

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, a to znači da je racionalna i filozofija, premda, kraj filozofskog puta jeste bog. Razum nije sluga teologije, on se razvija samostalno, premda na kraju krajeva služi 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.

---

<sup>28</sup> Abelar 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.

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, proverbi 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 cilj 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 Šamposa, 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 ka 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 *ratio*, 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.

Ovde Abelar naglasak stavlja na intencionalni momenat koji je i određujući faktor moralnog života; on 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 iščeknuća.

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 njihove stvarne 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 bile postavljene još u XII stoleću budući da je na nemogućnost ekstremnog realizma ukazao već Abelar. Problem univerzalija postaće kasnije, u srednjem veku, ponovo 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 прибежишта 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 kolvka 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 Lombardanin /1100-1160/ autor slavni *Sentenca* koje su bile predmet bezbrojnih komentara, posebno Tome i Dunska 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 Lombardanin. Prvi, u svom delu *Didascalion* sledi aristotelovsku klasifikaciju: *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 Lombardanin** se školovao u Sen-Viktoru, predavao u školi pri katedri u Parizu i potom bio biskup Pariza (1150-1152). Napisao je delo *Libri Quatuor Sententiarum* (Četiri knjiga sentenca); ovaj spis, neoriginalan po sadržaju, pisan pod velikim uticajem tema i načina izlaganja kakav je Petar Lombardanin 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 *Sentence*.

Među tim raznim *sumama*, *Sentence* Petra Lombardanina imale su fundamentalno značenje za srednjovekovnu filozofsku kulturu. Petar Lombardanin je rođen blizu Navare, u siromašnoj porodici, ali je zahvaljujući pomoći moćnih pokrovitelja studirao u Bolonji, Remsu i Parizu, u katedralnoj školi crkve Notr-Dam. Gde je i napisao svoja glavna dela.

Od 1140. predavao je na katedralnoj školi, potom je od 1159. postao episkop pariski. Umro je u Parizu 1160/64. godine.

Osim *Komentara poslanica sv. Pavla i Komentara psalama*, između 1147. i 1150 (mada neki pokinju i 1154), napisao je već pomenute, a potom, znamenite *Sentenc* u četiri knjige (*Libri quatuor sententiarum*). One su pisane kao udžbenik i njihov cilj bio je da se na jednom mestu skupe različita 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*.

Rani teolozi, kao Isidor Seviljski, ili Alkuin nastojali su da izgrade učenje crkve polazeći od biblijskih tekstova i dela ranih crkvenih otaca. Već u XI stoleću to se pokazalo nedovoljnim i sve veći značaj je dobijao dijalektički pristup izučavanju tradicionalnog učenja. Petar Lombardanin se pojavio u vreme kada je dijalektički metod još uvek bio osuđivan ali i kad je sve više narastala želja za znanjem. U to vreme javljaju se mnogi udžbenici, mahom nadahnuti učenjem Abelara i njegovim novim metodom.

Posve je razumljivo što u glavnom delu Petra Lombardanina, u *Sentencama*, nalazimo ideje Huga od

Sen-Viktora, Abelara (recimo Abelarov stav da bog nije mogao stvoriti bolji svet od ovog koji je stvorio), kao i Graciana.

Ne zna se da li je Petar poznavao autore koje je citirao, ali je nesporno da je bio veoma načitan i da je dobro poznavao njihove spise. 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 *Sentenca*.

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). *Sentence* predstavljaju pretežno teološko delo, mada Lombardanin 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).

Po mišljenju Petra Lombardanina 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

čovjek, birajući dobro, nada se božjoj blagodeti koja je uvek bezuzročna i bezinteresna jer je van ljudske logike.

Sentence Petra Lombardanina sa sistematske tačke gledišta imaju mnogo nedostataka. Veliki poynavalac skolasticke filozofije Martin Grabman ukazuje na to da opšte učenje o Bogu i učenje o Troici nisu jedno od drugog odvojeni već su pomešani i nemaju neku zajednicku strukturu. Učenje o vrlini nije obrađeno u celini i svojim većim delom je postavljeno između učenja o Otelotvorenju i učenja o Tajnama – između dva poglavlja koja su inače međusobno neposredno povezana.

Osnovni prigovor Sentencama, uprkos svoj njihovoj kasnijoj popularnosti, bio bi da one ne čine organsku celinu. Pozajmljena shema podele *res et signa* nije doprinela izgradnji strogog sistema. Ako se ima u vidu nepostojanje reda u nastavnim tekstovima, jasno je da komentari onima koji se uče teologiji nisu mogli dati jasno i precizno izložen materiju.

To je imalo negativnu posledicu u tome što se neposredno nakon Sentenci Lombardanina nastale Summe, nisu mogle osloboditi od njihovih strukturnih nedostataka.

To se odnosi na veliku Summu Aleksandra iz Halea koja e u velikoj meri oslanja na Petrove Sentence iako je on na mnogo mesta suštinski poboljšao sistematizaciju Lombardanina.

Godine 1215. papski koncil je stavove Petra Lombardanina priznao za saglasne duhu hrišćanstva.



U narednih nekoliko stoleća one u bile jedan od glavnih izvora hrišćanske teologije.

### **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 Šartru, 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 Škotlandaninu, 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 filozofiju*, *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 Klervo. Vidljiva lepota, ističe Hugo, razlikuje se od lepote nevidljive prirode jer je lepota nevidljive prirode jednostavna i jednorodnoga lika, dok je vidljiva lepota mnogostruka i određena različitim srazmerama".

"Naš duh, kaže Hugo od Sen-Viktora, ne može da se usigne 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

obicima, 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 srednjovekovne 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, stremlji 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, otišćući se od kognicija, 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.



## 5. 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 grad 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 za kratko vreme je prevedeno najmanje 92 spisa sa arapskog i grčkog na latinski, a među njima su: Aristotelovi spisi *Fizika* i *Metafizika* (10 knjiga), *O nebu*, *O nastajanju i propadanju*, *Meteorologija*, Avicenin *Metafizika*, Algazalijeva *Filozofija*, Alfarabijeva knjiga *O počelima*

i Avicbronova *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<sup>29</sup> 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. Nakon toga, Keln je izabrao za mesto svog stalnog boravka (gde je i umro 15. novembra 1280); napisao je niz

---

<sup>29</sup> Treba reći da je i pre Alberta velikog i Tome Akvinskog bilo pokušaja tumačenja Aristotelovih spisa. M. Grabman navodi Petra Hipernijskog koji je komentarisao neke od fragmenata Ariastotelovih, zatim, Nikolaja Pariskog, Gijoma iz Sen-Amura, Adama iz Bakfilda, Henrija Gentskog (koji je tumačio *Fiziku* i *Metafiziku*), Martina i Boetija iz Dakuije, kao Sigera Brabantskog (tumača logičkih spisa Aristotelovih).

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 *Sentenca Petra Lombardanina*.

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, iako ostaju u ynatnoj meri pod uticajem Aristotelovih shvatanja. Za razliku od Tome, koji je u daleko većoj meri bio 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 velikog 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, Albert 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, te ne može biti izvedena iz nekog filozofskog argumenta, tj. njegova posledica; 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 nekih koji napadaju filozofiju jer je ne poznaju.

U zasluge Alberta svakako spada i to što je insistirao na izučavanju filozofije i njenoj primeni u drugim istraživanjima. 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 transcendirava 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; novim tumačenjem pojma duše, teologiji je tako bila otkrivena jedna nova sposobnost i jedna nova realnost, kao i jedna 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 razuma, 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. Na taj način Albert Veliki je nastojao da u avgustinovsku misao uključi ono što je nju porodilo - grčku misao čiji je zenit bio Aristotel.

\*

Prvi samostalni filozof hrišćanskog Zapada, **Toma Akvinski** rođen je 1225. u blizini Napulja u bogatoj i uticajnoj aristokratskoj porodici<sup>30</sup>; sa pet

---

<sup>30</sup> Toma je bio mlađi sin grofa Landolfa gospodara Akvina, blizu Napulja. Njegova porodica je bila u srodstvu sa najznamenitijim porodicama tadašnje Evrope. Fridrih Barbarosa je bio rođeni brat Tominog dede, a Fridrih II dalji rođak. Religiozne rasprave tog vremena, svade vladara, sukob Papa i predstavnika svete Rimske imperije – sve su to bile porodične razmirice. Tomin otac je opsedao manastir Monte Kasino, ali je potom u isti poslao Tomu. Stariji Landulfov sin je protiv cara ratovao na strani pape, ali ga je imperator potom smesta kaznio za to. Druga dva sina su časno služili Imperatoru koji im je pogubio brata. Ta dva brata su u kuli svog zamka držali zatvorenog Tomu jer su bili protiv novih strujanja; uprkos tome, Toma je pobjegao i prišao dominikancima.

godina roditelju su ga dali u benediktinski manastir Monte Kasino gde stiće prva znanja i tu provodi devet godina; nekoliko meseci boravi kod kuće (1239) i sa četrnaest godina odlazi na Univerzitet u Napulj gde naredne tri godine (1239-1242) prolazi studium artium liberalium, gde pod rukovodstvom Petra iz Irske, studira Aristotela čija su dela u to vreme bila zabranjena u Parizu<sup>31</sup>.

Nakon smrti oca, 1243. stupa u nekoliko godina ranije osnovan red koji je rodonačelnik sv. Dominik, a godinu dana kasnije odlazi u Pariz gde sluša predavanja Alberta Velikog; nakon tri godine s Učiteljem odlazi u Keln gde, oduševljen erudicijom i

---

(U Monte Kasinu bili bili su benediktinci). Dominikanski red je osnovan druge decenije XIII stoleća radi borbe protiv albižanske jeresi i, poput franjevačkog, propovedao je apostolski život i siromaštvo. Ali, za razliku od franjevaca koji su insistirali na askezi i propovedi putem moralnog primera, dominikanci su se zalagali za bogoslovsku propoved, što je podrazumevalo i temeljni naučnu pripremu. Članovi reda se odriču svake imovine i postojanih prihoda, ali im je u isto vreme zabranjen i fizički rad koji smeta naučnoj, predavačkoj i propovedničkoj delatnosti.

<sup>31</sup> Rešenjem Pariskog sinoda 1210. bilo je zabranjeno na univerzitetu predavanje aristotelove *Fizike*. Godine 1215. bila je zabranjena i *Metafizika*. Grigorije IX je 1231. potvrdio te zabrane s napomenom da se aristotelovska fizika i metafizika ne predaju dok ne budu izložene pravilno, budući da je imao u vidu neka tada postojeća panteistička tumačenja. Od 1255. Aristotelova dela su bila uvedena u zvanične planove fakulteta slobodnih umetnosti i teologije. Nakon Pariza to čine i drugi fakulteti i od tog vremena Aristotela jednostavno nazivaju Filozofom, dok se aristotelizam skoro izjednačava sa srednjovekovnom naukom.

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 je napisao veliki broj dela i komentara; pre svega treba pomenuti njegov najveći spis, mada nedovršen, *Summa Theologica*, zatim delo u četiri knjige *Summa contra Gentiles* (Suma protiv pagana), komentare u četiri knjige *Sentenca Petra Lombardanina*<sup>32</sup>, kao i *Quaestiones disputatae*, koji su zapravo tematski zbornici, koji nemaju sistematski i didaktički zadatak (kao S. Th.) već je tu u prvom planu proces razmišljanja i napregnuta potraga za istinom, a među njima su: *De ente et essentia* (O biću i suštini), *De veritate* (O istini), *De potentia* (O sili), *De malo* (O zlu), *De anima* (O duši). Među ynačajna dela Tomina treba pomenuti i *Opusculum in Boethium de Trinitate* (Traktat o Boetijevom spisu o Trojstvu) koji je posebno značajan jer sarži najdublje učenje o nauci i njenoj metodi u vreme visoke sholastike.

---

<sup>32</sup>Osim komentara *Sentenci Petra Lombardanina* (1254-1256), treba pomenuti i komentare Boetijevih knjiga *O troici* i *O hebdomadama* (1260-1261), *O božanskim imenima* Dionizija Areopagite (1268), a zatim i Aristotelovih spisa: *O nedbu*, *O duši*, *O nastajanju i propodanju*, *O tumačenju*, *Fizika*, *Metafizika*, *Nikomahova etika*, *Politika*, *Druga analitika*.



Iako su *Sentence* Petra Lombardanina sve do XVI stoleca bile jedan od osnovnih udžbenika teologije na mnogim teološkim fakultetima, Tomina *Summa theologiae* zauzima posebno mesto i ona je najznačajniji spis te vrste koji ostaje neprevaziđen do naših dana.

*Summa* nije rezultat njegove neposredne akademske delatnosti i to je spis koji nije bio čitan studentima, ali je upravo njima bila namenjena i to onima koji pristupaju izučavanju teologije – početnicima. Njin predmet je opšti sadržj hrišćanske religije u najširem smislu te reči<sup>33</sup>.

Pri pisanju Toma je bio rukovođen didaktičkim namerama a to je da učenicima koji počinju tek da izučavaju teologiju da udžbenik koji će odgovarati njihovim potrebama. Da bi to postigao, Toma je nastojao da odstrani greške koje su se najčešće sretale u priručnicima te vrste.

Teškoće su se sastojale u mnoštvu nepotrebnih pitanja, poglavlja i argumenata (koji mogu imati smisla i svoje opravdano mesto kad je reč o knjizi namenjenoj onima koji su teologiju u znatnoj meri savladali, ali ne i početnicima). Izbacujući mnoštvo nepotrebnih primera Toma je postigao visoku jasnost i kratkoću u izlaganju.

Kao drugo, Tomino delo je daleko sistematičnije i uređeno; odlikuje ga sistematski unutrašnji razvoj,

---

<sup>33</sup> Ovde mogu samo preporučiti sjajnu knjigu Martina Grabmana: "Thomas von Aquin", 1912, ili: "Die theologische Erkenntnis und die Einleitungslehre des hl. Th. von Aquin", 1948.

jasnost i logički sled delova, a kao treće, Toma je uspeo da izbegne sva ponavljanja koja su se javljala u summama njegovih savremenika i koja su izazivala dosadu i pomutnju.

**Metod.** U svojoj prvoj summi, *Summa contra gentiles* u četiri knjige, koja je za razliku od druge dovršena, Toma je koristio slobodnu formu izlaganja, da bi, u drugoj summi (*Summa theologiae*), pisanoj s manjim prekidima od 1265. do 1273. godine, koristio sholastičku tehniku izlaganja koja svoje poreklo ima u suprotstavljanju argumenata *pro et contra* koje se kao metod javlja u XI stoleću da bi svoj razvijen oblik dobilo u istoimenom delu Pjera Abelara, kod koga diskusioni aspekt argumentacije *pro et contra* dobija značajnije mesto nad tezama (*solutio*), ili kako se to kasnije kaže : *responseo principialis*.

Sam spis sastoji se od pitanja i odgovora koji se na njih daju i koji se istovremeno diskutuju. U naslovu Toma (1) tačno formuliše pitanje i započinje se sa *utrum* (ako). Potom, (2) nakon fraze *videtur quod non* (i čini se da ne) izlaže se niz argumenata ili stavova koji su obično usmereni protiv rešenja koje predlaže sam autor. Zatim, (3) posle stereotipne formule *sed contra* (no, protiv), sledi po pravilu jedan kratak kontrargument koji će biti saglasan s rešenjem pitanja koje predlaže Toma<sup>34</sup>. Nakon što je uz pomoć

---

<sup>34</sup> U retkim slučajevima (u *Questiones disputatae* to biva znatno češće) glavno rešenje (*responseo principialis*) nalazi se među argumentima *pro et contra*; u tom slučaju na kraju otk dela sledi preciziranje *sed contra*.

argumenata *videtur quod non i sed contra* predstavljena osnovna argumentacija o datom pitanju, *pro et contra*, u svoj njenoj složenosti Toma daje (4) rešenje pitanja koje počinje rečima *respondeo dicendum* (odgovaram: treba reći da...) To rešenje se razrađuje, razmatra i utemeljuje u najvažnijem delu tog poglavlja koji se naziva *corpus articuli* (telo poglavlja). Na osnovu tog rešenja i za njega razvijenih dokaza prelazi se na poslednji deo poglavlja (5) u kojem Toma daje odgovore na pitanja izneta u drugom delu i započinjući rečima: *Ad primum ergo dicendum* (I tako, na prvo treba odgovoriti...).

Na taj način teče izlaganje u *Summi theologiae*. Time je Toma dobio u jasnosti i jednostavnosti, a izbegao mnoštvo beskorisnih argumenata čiji broj a i ponavljanje otežavaju razumevanje same stvari.

**Struktura Sume teologije.** Na samom početku, nakon što je razmotrio suštinu, karakter i metod teološke nauke, Toma piše o podeli samog dela. «Kako je osnovni cilj ovog svetog učenja predaja znanja o Bogu, i pritom ne samo u vezi sa tim da On jeste Sam po Sebi, nego u vezi sa tim da on jeste načelo i cilj stvari i posebno razumne tvorevine, u prvom delu biće reči o Bogu, u drugom, o kretanju razumnog bića ka Bogu i u trećem, o Hristu, koji, kako je On čovek, jeste put kojim mi treba da se uputimo ka Bogu.»

*Prvi deo* je jedini i glavni deo *Sume teologije* i on se još naziva i *Summa naturalis*. Prvi deo ima tri osnovna dela: (a) učenje o suštini Boga, (b) učenje o Trojici i (c) učenje o nastanku bića iz Boga.

*Drugi deo* koji se naziva još i *Summa moralis* ima dva dela: u prvom delu (a) se razmatra opšta materija moralnosti, dok se u drugom delu (b) razmatraju pojedine vrline i poroci.

*Treći deo* se naziva još i *Summa sacramentalis*, njen predmet je sveta tajna i otelotvorenje Reči. Ovaj deo ima, takođe tri dela: (a) prvi deo govori o Hristu, (b) drugi deo o tajnama pomoću kojih čovek dostiže spasenje, i (c) treći deo govori o besmrtnosti koja se postiže vaskrsenjem.

Svoje delo Toma nije završio. Zastao je pišući drugi deo. Jedan od najstarijih prepisa *Summe* koji se čuva u Toledu, završava se rečima: *Hic moritur Thomas, ecclesiae lumen, orbis decus, theologorum gemma* (Ovde je umro Toma, svetlost crkve, ukras vasiona, biser /među/ teolozima).

Svaki od ovih delova deli se u poddelove koji obuhvataju njima odgovarajući pitanja.

**Filozofija i teologija.** Toma je na tlu aristotelovskih pojmova izgradio enciklopedijski sistem hrišćanske filozofije i teologije; reč je o svojevrsnoj sintezi u kojoj se nastoji na tome da filozofija uvedena u sveto učenje ne izgubi svoju suštinu, a sveto učenje svoju.

Uprkos duboke unutrađnje veze, koja postoji između filozofije i teologije, one obe ostaju formalno različite oblasti.

Teologija je znanje o istinama koje su neophodne za spasenje. No, sve istine nisu za to neophodne. Zato, kad je reč o stvaranju, Bog ne saopštava u Otkrovernju ono što čovek i sam može saznati i šta nije neophodno

za spasenje. Van teologije ostaje prostor za nauke o prirodnim stvarima. Dok nauke izučavaju prirodne stvari radi njih samih, teologija svoje stvari razmatra u perspektivi spasenja i u odnosu na Boga.

Zato, filozof izučava vatru kao takvu, dok teolog u njoj vidi odraz božanske veličine i savršenstva.

To znači da stvarima je moguć kako filozofski, tako i teološki pristup. Zato se teologija ne bavi pitanjima forme neba ili prirodom nebeskih kretanja, budući da je to stvar filozofije.

Tamo gde na isto tlo stupaju filozofija i teologija svaka i dalje čuva svoju svoju specifičnost; filozof polazi od suština i uzroka stvari, a teolog polazi od prvog uzroka svih stvari, od Boga, i obraća se trima različitim oblicima argumentacije od kojih nijedan ne može zadovoljiti filozofa.

Teolog utvrđuje neku istinu ili na osnovu (a) autoriteta, jer nam je istina bila saopštena ili otkrivena od Boga, ili na osnovu (b) principa savršenstva, koji ukazuje na beskonačnu slavu Boga, ili na osnovu toga što je (c) svemoć Božija takođe beskonačna.

Iz toga ne sledi da teologija ne može biti nauka, već da filozofija istražuje oblast koja joj pripada u posebnom smislu, budući da ona koristi prvenstveno racionalne metode.

Filozofija istražuje tvorevine kao takve, a tek potom govori o Bogu, dok, teologija, prvo govori o Bogu a tek potom o tvorevinama. Tako teologija podražava saznanje samog Boga koji saznaje samog sebe a u sebi sve ostalo.

\*

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.

**Učenje o Bogu.** Bog Tome Akvinskog nije bog Plotina, već hrišćanski bog Avgustina. Tome se može dodati da i čovek Tome, nije čovek Plotina, već čovek Aristotela. Njihova suprotnost se posebno vidi kad se postavlja centralno pitanje: odnos duše i tela i učenje o saznanju, koje otuda sledi.

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, ovu, po njih, 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 sa-postoje 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. Jedinственost supstancijalne forme u čoveku kao i u svakoj drugoj supstanciji objašnjava njihovo jedinstvo.

**Etika.** 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 želeći 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, zato što 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.

**Problem lepog.** 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 uticajem neopitagorejske tradicije i Plotina; tvrdilo se stoga da Toma, kad je o ovom problemu reč, duguje Avgustinu onoliko, koliko i Aristotel duguje Platonu. Time se htelo reći da je u srednjem veku, kao i u antici, kasniji mislioc (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 prisustvom 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 otkrojenja 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 Averoës (pa su ga stoga zvali latinskim Averoësom), insistirao na slobodi filozofskog mišljenja u razmatranju svih pitanja koja se tiču kako filozofije

tako i teologije<sup>35</sup>. Iako se o Sigertovom učenju ne zna mnogo, može se reći da je on razvijao učenje o dvojnosti sitine, smatrao je da je svet sa-večan Bogu, odbacivao je slobodu volje i besmrtnost individualne duše. Njegovo učenje bilo je osuđeno na saborima 1270. i 1277. godine.

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; posledica toga beše poricanje lične besmrtnosti i

---

<sup>35</sup> 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.

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 providenje 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 intrinzično 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 Bra-

banta: 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, kao i 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 pobjegao u Rim, smatrajući da je nepravedno optužen za heterodoksiju, ali nije pobjegao i od ruke svog poludelog sekretara koji ga je ubio u Orvijeku 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 providenja.

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 ne-filozofi 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 Dunska 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 evandeoske 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 *Evandjeljem*, 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.

**Franja Asiški** (1182-1226) je bio 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).

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<sup>36</sup>.

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<sup>37</sup>.

---

<sup>36</sup> 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 Andelika 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.

<sup>37</sup> 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

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 poznao, 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;

---

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".

čovjek, 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 stolicima; 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 Evandelju 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 opazio, 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 priznaje 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 hrišćanstvom; 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 upoedinjuje 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 smislaono 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.

## 6. 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 bilo Platononovo učenje u neoplatonističkoj interpretaciji), u Oksfordu se težilo izgradnji metafizike sveta i svetlosti (R. Grosetest, 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.

Na tragu uvida Alberta Velikog o tome kako iskustvo daje snagu argumentima **Robert Grosetest** (1170-1253) postao u to doba nadaleko poznat radovima iz oblasti fizike. U Grosetestovoj 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, i kod njega stoga nailazimo na tvrdnju kako "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".

Inače, Robert Grosetest mnogima je poznat, prvenstveno, kao učitelj Rodžera Bekona, premda je za svoje savremenike bio primer pravog filozofa i po mudrosti ga Bekon poredi sa Solomonom i Aristotelom. Mada se o njegovom životu ne zna mnogo, zna se da je rođen u siromašnoj porodici, da je učio u Oksfordu, a možda i Parizu. Nakon završetka studija u Oksfordu (1215-1221) bio je kancelar univerziteta. Od 1229. do 1235. on franjevcima u Oksfordu drži predavanja iz teologije pa ga mnogi smatraju prvim franjevačkim profesorom u Oksfordu. 1235. godine postaje episkop u Linkolnu. Kritikovao je praksu da se za episkope u Engleskoj postavljaju Italijani iz papskog okruženja što je dovelo toga da ga je Inoćentije IV isključio iz crkve, ali je isključenje potom povučeno pa je bilo nekoliko kasnijih pokušaja da se Grosetest proglasi svecem.

Grosetest je pisao na krajnje različite teme; veći deo njegovih radova čine kratki spisi (*opuscula*), među kojima su: *Božiji hram* (*Templum Dei*), *O dugi* (*De iride*), *O istini* (*De veritate*), *O božijem znanju* (*De scientia Dei*), *O svetlosti* (*De luce*). Pored toga poznati su njegovi komentari Aristotelove *Fizike* i *Druge analitike*.

Pored toga, Grosetest je i jedan od značajnih srednjovekovnih prevodilaca; preveo je na latinski dela Pseudo-Dionisija, Jovana Damaskina, Aristotelovu *Nikomahovu etiku* i njene grčke komentare, kao i



druga Aristotelova dela: *Fiziku*, *Drugu analitiku*, *O sofističkim opovrgavanjima...*

Grosetesta kao i Rodžera Bekona ubrajaju u prve zagovornike značaja empirijskih nauka, no s druge strane, ako se polazi od njegove tvrdnje kako se istina može dosegnuti viđenjem pralikova (*exemplar*) uz pomoć božanske eliminacije a ne eksperimentalnim sagledanjem individualnih stvari (čime on ostaje blizak avgustinovskoj tradiciji), celokupnu filozofiju Grosetesta moguće je odrediti i kao metafiziku svetlosti.

Sve stvari se sastoje od materije i forme a njihova forma je svetlost. Osobina svetlosti je samostvaranje i trenutno rasprostiranje koje je sferno. Nakon što je bog stvorio svetlosnu formu ona je počela da se rasprostire u svim smerovima, šireći tako stvorenu materiju; na taj način stvorena je vasiona. Pritom, nije jasno da li je materija bila stvorena odvojeno od forme (svetlosti) ili je svetlost neka vrsta forme u materiji.

Ako je Grosetest bio inicijator srednjovekovnog naturalizma u Oksfordu, njegov učenik **Rodžer Bekon** (oko 1212 – posle 1292), po mišljenju mnogih savremenih istoričara filozofije, jedan je 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 stoga da bi ispravilo greške prethodnog pokolenja, 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 Grossetesta; ovom poslednjem se posebno divio i potom je bilo teško razaznati razliku u njihovim stavovima. 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; teologe kritikuje zbog nepoznavanja prirodnih nauka, ali i zbog nesnalaženja 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.

Okolo 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 Tempijeja; 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...), i to samo stoga 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 savremenikima 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. Grossetesta. 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 prikriilo 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 nepouzdanе 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 kantskih 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 Latini-ma 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 pret-hodi drugim naukama. Logika i gramatika zavise u izvesnoj meri od matematike, a očigledno je da bez matematike ne može biti nikakvog napretka u astro-nomiji; 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 iskustvom otklanja svaku sumnju Mnoga su verovanja opovrgnuta iskustvom; po Bekonu, postoje dve vrste iskustva: u jednoj vrsti iskustva koristimo naša telesna čula, potpomognuta instrumentima i sve-doćanstvom 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, nastojeći da opovrgnemo argumente koje ističu ne-hrišćani, nije dovoljno da se pozivamo na autoritet, već se moramo osloniti i na um. 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.

Pristup Rodžera Bekona Aristotelovoj filozofiji nije uvek do kraja kritičan budući da on u filozofiji Stagiranina "nalazi" čak i elemente hrišćanskog otkrovenja, kojih kod Aristotela zapravo nema; uprkos tome, 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 Duns Skota** (1266-1308), rođenog u selu Duns u Škotskoj, koji je studirao u Parizu a potom predavao u Kembridžu gde je komentarisao *Sentence*, treba tumačiti kao nastavljča 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 Lombardanina.

Možda on odista obnavlja Avgustina, ali možda bismo mogli Duns 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 bivstvjuće kao bivstvjuće, 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 filozofa i teologa posledica su nepostojanja preciznih granica između filozofije i teologije i određivanje tih granica Duns Skot 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; čovek može saznati samo određeno bivstvujuće koje je prisutno u konačnim stvarima tj. u spoju stvari i njihovih bitnih i akcidentalnih svojstava. Zato filozofija polazi od apstraktnog pojma bivstvujućeg, odnosno bića 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 niza komentara Aristotelovih i Porfirijevih dela. Kada je reč o statusu univerzalija on je realist i kao Toma, on smatra da opšte postoji na tri načina: *ante rem* (bogu), *in re* (u stvarima) i *post rem* (u našem mišljenju). Opšte (*quidditas*) 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 takode postoje, ali ne realno već kao objekti božanskog intelekta. Te suštine su bit prirode i one same po sebi nisu ni opšte ni pojedinačne, premda 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 filozofija je podjednako povezana sa onim što joj je prethodilo ali u jednakoj meri 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, strpljivog razmišljanja; delo je čoveka prožetog tradicijom ali u isto vreme i originalnog mislioca, 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 sebi bliskog mislioca.

O zrelosti srednjovekovne 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 aristotelovsku tako i neoplatonovsku; razume se, do takve jedne sinteze moglo je doći tek kad se Zapad, nakon mnogo stoleća, 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 transcendiraju 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 ili u krajnjoj meri harmoniju između filozofije i teologije.

Otkriće originalnih dela Aristotela mnogi istoričari filozofije smatraju jednim od najznačajnijih događaja u razvoju srednjovekovne filozofije; tada se zapadna Evropa suočila sa nečim što nije dugovalo ništa ni jevrejskom ni hrišćanskom otkrovenju i mislioci su se našli u situaciji da moraju da zauzmu stav prema Aristotelu budući da nisu mogli da ga ignorišu. Stanovište Tome može se odrediti kao kritičko prihvatanje filozofije Stagiranina: 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 se u to vreme identifikovao s filozofijom; razlika između filozofije i teologije bila je vidna i ranije, ali, tek sa pojavom aristotelizma postaju jasniji istinska moć i doseg filozofije. Filozofija se pokazuje kao nešto što je ne samo teorijski nego i istorijski nezavisno od teologije. U takvoj situaciji zauzimanje stava prema aristotelizmu nije podrazumevalo samo zauzimanje stava prema Aristotelu, nego i 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 i pre pojave hrišćanstva zastupali određene teorijske stavove. S druge strane, ako se filozof bavi samo prirodnim tokom događaja, on može da zaključuje i 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 mogućnost zastušanja potpune nezavisnosti filozofije.

Pojava Aristotelovog sistema omogućila je da se obrati pažnja na pitanje sinteze ili razdvajanja, budući da 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 uspeła 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 uče-

nje Tome, a skotisti učenje Dunska Skota, mada on nije u XIV stoleću bio zvanični učitelj franjevaca, kao što je Toma bio učitelj dominikanaca; pored toga bilo je i onih koji su sledili učenje Egidija Rimskog ili Henrih od Gana, koji je takođe imao pristalica, premda nije osnovao sopstvenu školu.

Sve te grupe mislilaca različitog opredelenja, a 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 (1290/1300-1349); 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 određenom smislu postoje i 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 Dunska 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 Dunska Skota ali 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 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 poznao 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 mnjenja, 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 tvrdnju kako 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 Dunska 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*). Suppozicionalnost 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 značenja 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* sinonimno 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 terminističku 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.

U XV stoleću nominalizam se već učvrstio u Parizu i Oksfordu, ali i na mnogim nemačkim univerzitetima; tada dolazi do delimičnog oslobađanja od ranije dominacije crkve i religije, 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 zastupaju engleski franjevci 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, ta filozofija bila je 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.

## Epilog

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 jasnije 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 Dunska 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 franjevac je počeo da raste skepticizam – prvo kod Dunska 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 crpila 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 dospao 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 oslobodenjem nauke od tutorstva crkve.

\*\*\*

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), rodenog 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; godine 1426. postao je sveštenik a 1448. papški 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 possess/*. 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 smeće 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 boga* (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 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 stvarnom 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 intelektualno, 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 okviru 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; konsekvencija njegove "negativne teologije" bila bi u opravdanju raznorodnosti ubedenja. 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 udaljivao od istine kruga, a ne približivao 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.

## ***Napomena***

Ova predavanja održana su u jesenjem semestru školske 2007/2008. godine studentima filozofije i sociologije, a jednim delom saglasna predavanjima iz istorije filozofije održanim pre desetak godina studentima Više škole za vaspitače u Vršcu i u mrđuvremenu objavljenim u Vršcu 2003. I u Novom Sadu 2004. )gde je u napomeni data i prateća literatura).

Jedini smisao ovog spisa bio bi u tome da pokaže na kakvim činjenicama može počivati rasprava o problemima koji ostaju nezaobilazni deo istorije filozofije, o problemima koji su nam i danas bliski i aktulni, posebno nakon novijih istraživanja antičke i helenističke filozofije (P. Hadot) a koja potvrđuju ono što se u filozofiji zna od njenog nastanka, da, filozofija živi u filozofiranju.

Pripadnost određenoj filozofiji i određenom načinu mišljenja nije se mogla ni ovde izbeći, premda sam se trudio da na najpristupačniji način izložim najelemenrtarnije stvari koje su svima dobro poznate.

Ostajem u nadi da će moji studenti, sećajući se mojih usmenih predavanja, na osnovu ovih skica, jasno sagledati put kojim mora ići onaj kome je *stvar filozofije* važnija od svake druge, i da ih promašena reforma obrazovanja neće odvesti u malodušje.

07. 02 2009.

*Autor*

Izdavač:  
Veris Studio doo  
Novi Sad

Edicija: Filozofija  
7

PREDAVANJA IZ SREDNJOVEKOVNE FILOZOFIJE

Milan Uzelac

Za izdavača:  
Boris Veriš, direktor

Štampa:  
Veris, Novi Sad

Tiraž: 20 primerka  
Novi Sad  
2007.

ISBN 978-86-7858-053-6

Na naslovnoj strani: Kometa C/2007 N3 (Lulin)

CIP – Каталогизacija u publikaciji  
Библиотека Матице српске, Нови Сад

1"04/14"

УЗЕЛАЦ, Милан

Predavanja iz srednjovekovne filozofije / Milan Uzelac . – Novi Sad :  
Veris, 2009 (Novi Sad : Veris). – str. 210 ; 21 cm. – (Biblioteka:  
Filozofija 7 ; )

Tiraž 20. –Beleška o autoru: str. 204.

ISBN 978-86-7858-053-6

a) Filozofija - Srednji vek

COBISS.SR-ID 237798151