

# ПЛАТОНИЗАМ И ХРИШЋАНСТВО: ОЧИГЛЕДНА СУПРОТСТАВЉЕНОСТ ИЛИ ДУБОКА ЗАЈЕДНИЧКА УТЕМЕЉЕНОСТ?

Корнелија Јохана де Вогел

*Апстракт:* У свом чланку "Die andere Theologie" из 1971. године, Хајнрих Дери тврди да платонизам, на сваки начин другачији од хришћанства, није имао никаквој уједињавајуће функције на хришћанство, и да не постоји платонистички допринос хришћанском учењу – те га није могуће ни пронаћи у црквеним сведочанствима. Аутор проишљив ове тврдње прво утврђује које перспективе су заједничке платонизму и хришћанству: видљиве ствари нису крајња стварности, оне само уједињују на апсолутну стварност која се налази бескрајно изнад њих. Платонизам је допринео изражавању хришћанске вере: сведочанства можемо пронаћи у делима црквених отаца, од Јустина Мученика до Августина, и у формулацијама црквених догмата од Никеје до Халкидона.

*Кључне речи:* платонизам, хришћанство, догмати, Оци Цркве

У сећање на Хајнриха Дерија,  
доброг и уваженог пријатеља.

Мишљење да Аристотел, будући незнабожац, нема никакве везе са Јеванђељем Христовим, наслеђено је од Мартина Лутера. У том погледу, нема сумње, ни Платон не би прошао боље. Став генерације Лутерових следбеника ликовно је изразио Ханс Холбајн, у цртежу

<sup>1</sup> Изворник: C. J. De Vogel, Platonism and Christianity: A Mere Antagonism or a Profound Common Ground?, *Vigiliae Christianae* Vol. 39, No. 1 (Mar., 1985), стр. 1–62.



израђеном у дуборезу под називом *Christus das wahre Licht* (Христос је светлост истиниша). У средишту слике је Христос на Гори, који се обраћа народу. На другој страни налази се ред слепих монаха, који корачају несигурно, предвођени папом, који на глави има тијару. Папа корача иза грчких философа: Платон је већ пао дубоко у понор и Аристотел, који је одмах иза њега, само што не падне.<sup>1</sup>

Тако је прва генерација реформисаних хришћана мислила о грчкој философији. Нема сумње да је то била реакција против готово општеприхваћеног аристотелијанизма међу професионалним теолозима. У новије време (после 1960. г.), наилазимо на сличну појаву у Римокатоличкој цркви. Тих година, током предавања на тему о додирним тачкама грчке философије и хришћанске вере, споменула сам Холбајнову слику и показала њену репродукцију. Међу нашим студентима налазио се млади фрањевац, који је имао на себи кошуљу небо плаве боје и бујне, дуге златне локне. Био је задивљен сликом и одмах ме замолио за њену копију.

Дакле, Платон је први пао у понор. Неки савремени научници проблем посматрају на исти начин. Један од њих је Н. Хајлдахл

<sup>1</sup> Basel, Kupferstichkabinett No. 1914, 318, из 1527. године.



(N. Hyldahl), који такав став износи у делу *Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins* [Философија и хришћанство. Једна интерпретација Увода у Јустинов Дијалоџ] (1966).<sup>2</sup> Аутор сматра да не постоји никакав континуитет између Јустиновог платонизма и његове вере у Христа, што је углавном било општеприхваћено. Други је био покојни Хајнрих Дери (Heinrich Dörrie), филолог који је посветио живот изучавању платонизма првих векова и који је у распону од 1955. до 1981. г. објавио низ публикација. Дери описује платонизам првих векова углавном као философију иманентног логоса. Само изузетно се јавља идеја трансцендентног *pous-a*, а и тада је – овде има у виду Албина – пре преузета од Аристотела него од Платона.

На питање „Шта је био платонизам позне антике?“, Дери одговара у чланку из 1971. године.<sup>3</sup> Платонизам, према његовом мишљењу, није представљао „секуларизовану“ философију у савременом смислу. Није био ни религија интелектуалца (*eine Gebildeten-Religion*), то би била сувише уска дефиниција. Био је философија, али филосо-

<sup>2</sup> Докторска теза на Богословском факултету Универзитета у Архусу.

<sup>3</sup> Штампано у *Theol Rundschau* 36 (1977), 285–302 (= H. Dörrie, *Platonica minora*, München 1976, 508–523).

фија чија метафизика је укључивала и учење о спасењу. Управо због тога хришћани нису могли да прихвате платонизам. У питању је била друга религија. Оно што је заправо преузето није било ни у ком смислу суштина платонизма, већ само оно небитно: платонистички језик, метафоре, поређења, књижевна питања. Све то је створило утисак културног континуитета који је био важан интелектуалцима јер им је олакшавао прелазак из паганства у хришћанство. Али хришћански Оци су били мудро уздржани од прихватања „суштинског“ платонизма. Као пример, Дери наводи Атанасија Великог који је прихватајући „доброг Бога“ Платоновог *Тимеја*, одлучно одбацио идеју о *agathon* (добру) које би било изнад њега.<sup>4</sup>

Уопштено говорећи, чак и када су платонистички елементи прихватани, увек би били преображавани и лишавани значења које су имали за платонисте. Могло би се чак рећи да је прихватање неке платонистичке фразе увек било праћено *гејлаџонизацијом*: реч је стављана у службу „очигледном антиплатонизму“, вери у једног Бога, Творца неба и земље.

Платонизам и хришћанство су били међусобно супротстављени као две јасно одређене и неспојиве теологије. Хришћани су, дакле, увек били антиплатонисти. Много тога је речено о континуитету: наша је научничка дужност да јасно установимо разлике. Климент, Ориген, Јевсевије, Амвросије и Августин супротстављали су се платонизму свим својим моћима (*haben alles darangesetzt dem Platonismus seinen Rang und seine Wirkung streitig zu machen*).<sup>5</sup> Такозвани континуитет није био ништа друго до континуитет речи. „Хришћански платонизам“ никада није постојао. У суштини, вођена је тешка битка између два јасно одређена вероисповедања.

Дери супротставља два низа догми.<sup>6</sup> С једне стране, платонистичких: (1) појам степеновања у Божанству, (2) вечност и нествореност света, (3) откривање Логоса у давна времена (*Uroffenbarung*) (4) сеобду душа, (5) повратак душе која *иссеђује знање*.

С друге стране, хришћанских: веру у једнакост Бога Оца, Бога Сина и Светог Духа, стварање света, откривење кроз Исуса Христа, одбацивање сеобе душа, и коначно, „спасење“ вером а не знањем. Поврх тога, учење о „васкрсењу тела“ било је нарочито антиплатонистичко. Није ли онда, међутим, оправданије говорити о „хришћанском антиплатонизму“?

<sup>4</sup> *Op. cit.*, *Plat. min.* 518.

<sup>5</sup> *Op. cit.*, 521.

<sup>6</sup> *Op. cit.*, 522.

На Деријеву недоумицу одговорио је *inter alia* Е. П. Мајеринг (Е. Р. Meijering).<sup>7</sup> Он сасвим исправно истиче да платонизам није био само школска философија која је постојала напореда или у сукобу са хришћанством – платонизам се налазио у мислима и срцима многих хришћанских теолога. У својим размишљањима о садржају Символа вере они су се служили платонистичким облицима мишљења. Није се радило само о „речима“. Колико је њихово теолошко размишљање било дубоко прожето платонистичком метафизиком може се видети из једног или два примера: учења (1) о вечном Богу, и (2) о односу између три личности Свете Тројице.

(1) Платонистичко схватање интелигибилних форми као савршеног и вечног Бића уграђено је у хришћански појам Бога чије је истинско име „Онај који ЈЕСТЕ“ (Изм. 3, 14). Мајеринг дели Паненбергово (Pannenberg) мишљење да је ово платонистичко учење заправо препрека вери у Божије деловање у историји. Грчки теолози су га, упркос тој потешкоћи, како он тврди, једногласно прихватили.

(2) Претпоставка постојања различитих ступњева Божанства такође је била типично платонистичка концепција. Ипак, како запажа Мајеринг, она није била ограничена само на аријанство: била је присутна и у теолошкој мисли раних хришћанских апологета, а сасвим очигледно и код Оригена. О Богу Оцу се код ових писаца говори као о αὐτόθεός, ὁ θεός и αὐτοαγαθός, о Сину као θεός и ἀγαθός. Александријска учења другог и трећег века имала су утицај на потоњу александријску теологију. Арије је тако ослонац за своје ставове могао да пронађе и међу схватањима ранијих хришћанских теолога.

Мајеринг је био у праву. Требало би само нагласити да означавање Бога Оца са ὁ θεός и Логоса са θεός сеже све до Филона, ἀρχηγός-а александријске теолошке традиције. Ту, без икакве сумње, можемо наћи корене наклоности раних хришћанских теолога ка субординацији. Сасвим је сигурно да није платонизам био оно што је непосредно уобличио њихово мишљење.

Исто важи и за Деријев став да је целокупно хришћанско учење, онако како је оформљено у 4. и 5. веку, било усмерено против платонизма. Наравно да то није био примарни оквир хришћанског учења формулисаног у Никеји, Константинопољу и Халкидону. Његов циљ је, како Мајеринг правилно запажа, више био да подвуче јасну демаркациону границу према јересима, најпре према

<sup>7</sup> Најпре у предавању истом кругу научника сабраних у Гетингену, јануара 1971, објављеном у *Theol. Rundschau* 36 (1971), 303–320, под насловом „Zehn Jahre Forschung zum Thema Platonismus und Kirchenväter“; потом „Wie platonisierten Christen?“ у *Vig. Chr.* 28 (1974), 15–28.

гностицима, а затим према аријанцима. Платонисти су били умешани само посредно.

Неколико година касније Ф. Рикен (F. Ricken) је описао засебне начине на које су три врло различита грчка теолога раног четвртог века – Јевсевије Кесаријски, Арије и Атанасије – „примила“ платонистичку онтологију.<sup>8</sup> Арије није био једини који је користио грчке облике мишљења, Јевсевије и Атанасије су то такође чинили, али не на исти начин. Арија је у сукоб са хришћанством довео његов начин супротстављања Оца, као једног и јединог ἀγένητος и ἀναρχος, са свим осталим бићима као створеним. Може изгледати да Јевсевије није био далеко од Арија због извесног субординационизма присутног у његовим речима: Отац делује кроз Логоса и познаје се кроз њега. Ипак исти тај теолог доказује да је православан прихватањем кесаријског симбола вере (крај 3. века)<sup>9</sup> и вере у вечност Сина. Али насупрот Арију, он одбацује сваки облик субординације: Син је јединосуштан Оцу; Он није „створен“, но кроз суделовање и аналогију Он делује у свему створеном. Ово је, закључује Рикен, учење о Логосу средњег платонизма у хришћанском руху: Логос је сама Мудрост (αὐτοσοφία), све створено је „имитација“.

Бројним савременим теолозима који, следећи Харнака (Harnack), не престају да траже „дејелинизацију“, Рикен најпре указује на позитивну улогу платонистичке онтологије за хришћанску поруку: далеко од тога да представља препреку за разумевање те поруке, учење о Божијој непроменљивости представља чврсту основу за веровање у Божију верност (Атанасије, С. *Arianos*, II, 10). У истом поглављу (при крају) читамо да је „Логос Божији постао човеком како би (људско) тело било освећено“, <sup>10</sup> кроз учешће у Њему.

Рикен потом пита: Да ли је, са становишта хришћанског учења, заиста пожељно да се античка онтологија подвргне дејелинизацији? Према његовом мишљењу није, зато што не поседујемо облике мишљења којима бисмо боље изразили хришћанску поруку. Штавише, ако бисмо говорили о односу Оца и Сина само у контексту њихових улога, без онтологије, то не би била дејелинизација. Исто важи и за алтернативе

<sup>8</sup> Friedo Ricken S. J., „Zur Rezeption der platonischen Ontologie bei Eusebios von Kaisareia, Areios und Athanasios“, у *Theol. u. Philos.* 53 (1978), 321–352.

<sup>9</sup> Denzinger-Schönmetzer, *Enchir. Symb.* 1976, nr. 40.

<sup>10</sup> Наводимо Њуманов (John Henry Newman) превод према књизи *Select Treatises of S. Athanasius in controversy with the Arians* (Oxford 1853), 296. Рикен упућује на С. Ар. III, 29, који се заиста дотиче „двојаког описа Спаситеља“ у Светом Писму, али не помиње „освећење тела“ у оваплоћењу Речи, и кроз Њега целокупног људског рода, кроз учествовање.

које су постојале у четвртој веку. Уколико бисмо их прихватили, одбацили бисмо све оно што је постигао Атанасије: онтолошку формулацију Свете Тројице. Вратили бисмо се једном Богу који није Тројица.

Нема сумње да је Рикен био у праву. Прегледајући своје радове из периода од 1974–1979. године који су макар дотакли исте проблеме,<sup>11</sup> вратила сам се Дерију и његовој тези о потпуној несагласности платонизма и хришћанства. У расправи коју је убрзо након објављивања Рикеновог чланка Дери водио са групом немачких теолога, поједини учесници су указали на псеудо-Дионисија Ареопагита као на доказ да је „хришћански платонизам“ заиста постојао и имао непобитан утицај на теологију, чак и на Тому Аквинског. На овај аргумент Дери је очигледно могао да одговори да је њега занимао ранији период. У дугом есеју, под насловом „Die andere Theologie“ [„Друга теологија“] (1981),<sup>12</sup> позабавио се том темом покушавајући да још једном покаже како платонизам и хришћанство ни на који начин нису могли да се мешају или спајају, да хришћанска вера заправо није била под утицајем платонистичке мисли и да је прихватање платонистичког језика и платонистичких слика било само средство да се хришћанство приближи интелектуалцима, омогућавајући им да користе своје устаљене облике мишљења, док је садржај заправо био потпуно другачији. Он је поновио своју тезу да је хришћанско учење било од почетка утемељено као вид антиплатонизма.

Ово веома личи на одговор Харнаковој тези да се у време првих векова ране хришћанске цркве одиграо процес радикалне јелинизације чији су резултат биле тријадолошка и христолошка учења 4. и 5. века. Дери, насупрот томе, сматра да хришћанска вера никад није била под утицајем грчке философске мисли. Прошао је скоро читав

<sup>11</sup> У обимнијем делу *De grondslag van onze zekerheid* (= *Основа наше уверености*. О проблемима Цркве данас, на холандском, Assen 1977) критички сам се осврнула на Схилебејковог (Schillebeeckx) „Jesus“-а, Кинговог (Küng) „Christ sein“-а и Касперовог (W. Kasper) „Jesus der Christus“-а (1974) применом филолошко-историјског метода који је утемељио „наш“ Еразмо и који се после рационализма 17. и 18. века развио у оно што се прилично претенциозно назива „историјско-критички“ метод 19. века – мада није толико „критичан“ као што тврди – који је крајем века закупио мисли реформатора, укључујући англиканске теологе и црквене људе, и пошто га је успешно сусрео Карл Барт са и неколицином других који су у трећој деценији 20. века поново у Светом Писму „чули“ поруку Божијег Сина и проповедали то на импресиван начин, све више је закупљивао мисли теолога, а посебно након шездесетих година, мисли римокатоличких теолога. Три горепоменути рада из 1974. године сасвим јасно показују трагове Харнакове (Harnack) тезе о јелинизацији и „religionsgeschichtliche Schule“ (нем. „Школа историје религије“ – *џрим. peg.*) првих деценија 20. века. – О Рикеновој студији (1978), в. *infra*, стр. 364f. Погледај даље мој рад *Studies in Plato and Platonism* (= *Mnemos. Suppl. 92*, Leiden 1985), Ch. VI, nn. 5 и 6.

<sup>12</sup> *U Theol. u. Philos.* 56 (1981), 1–46.

век од времена када је Харнак написао своју *Историју догмата*. Није ли ово питање данас превазиђено? Напротив, врло је актуелно. Од када је након средине овог века Булманов метод готово општеприхваћен као егзегетско правило, читав комплекс идеја старије школе историје религије, заједно са Харнаковим идејама о јелинизацији, поново је оживљен и међу теолозима је дошло до својеврсне масовне обнове пред-бартовских ставова о хришћанству. У овом „Umwelt“-у (нем. „окружење“, „околни свет“ – *прим. ред.*) Деријеве теорије не само да су смислене, већ су и од великог значаја.

У суштини, Дери је био у праву кад је тврдио да грчка философија није захватила нити променила хришћанска уверења. Сасвим сигурно је био у праву када је тврдио да је суштина хришћанске вере нешто сасвим „друго“ у односу на било који философски, етички или неки други систем. С обзиром на тадашње стање теологије, било је добро тако нешто рећи и поткрепити аргументима. Управо то је оно што посебно привлачи нашу пажњу.

Размотримо следеће тачке:

1. Стање културе. Псеудоморфозис?
2. Филон. Његова употреба слика и његов теолошки став.
3. Филон и хришћански писци.
4. Ставови древних хришћана према грчкој философији.
5. Заједничка основа.
6. Разлика у духовној клими.
7. Напетост и борба.
8. Позитиван утицај философије на хришћанску мисао и хришћанства на пагански платонизам.

Мораћемо извесно време да следимо развојни пут источног хришћанства. Открићемо да у свету источног хришћанства, платонизам живи све до данас.

Пре него што донесемо коначан закључак, мораћемо се још једном окренути Атанасију.

## 1. Стање културе: псеудоморфозис?

Најпре морамо рећи нешто о особинама посткласичног доба античке цивилизације у којој хришћанство првих векова налази своје природно окружење. Сам израз „посткласично“ може бити врста *знака*: потомство је било задивљено сјајем грчке културе из периода који је красило име „класично доба“, да би потоња грчко-римска цивили-

зација, бар у својим интелектуалним аспектима, преузела улогу наследника. Са философске тачке гледишта, дуго се сматрало да је то био период знатно нижег философског домета, период који није дао ни једног озбиљнијег философа. Платон и Аристотел су велики кла-сици. Пресократовци би се могли проучавати као занимљиви и вео-ма оригинални мислиоци. Ране јелинистичке школе су, нема сумње, понудиле философију живота. Међутим, баш због тога, оне су могле модерним философима изгледати као суштински нижег домета од њихових претходника. Ако се појам философије схвати у ужем сми-слу, стање културе на почетку наше ере могло би се сагледати као по-срнуло. Такво је и било према мишљењу Освалда Шпенглера (Oswald Spengler) који је, у времену након Првог светског рата, пророковао *Untergang des Abenlandes* (*Пройасѝ Заѝага* – ѝрим. *peg.*). Као млад студент, Хајнрих Дери се несумњиво сусрео са теоријом о посрнућу античке културе и у потпуности заступао виђење о неупоредиво нижем нивоу позне грчке философије. У Шпенглеровој теорији појављује се тер-мин *йсеудоморфозис*. Дери га је преузео и користио га како би описао културно стање тог периода. Врхунац грчке цивилизације је нестао – стари „Hellenentum“ (нем. „јелински свет“ – ѝрим. *peg.*) био је далека про-шлост. Остала је само спољашња форма: речи и слике које су изгу-биле своје изворно значење. Биле су присутне попут пужеве кућице која позива неког да живи у њој. И управо то се и догодило.

Показаће се да овакво схватање може имати кобне последице. Ако од класичних облика мишљења није преостало ништа осим љу-штуре, онда аутори као што су Филон Александријски и Плутарх из Херонеје нису могли да уграде ни делић платонистичке метафизике у своје мишљење. Њихова мисао онда може да има само спољашњи изглед, односно речи и слике које само *изгледају* платонистички, али су у ствари потпуно туђе метафизици коју наизглед представљају.

Дери је управо то и мислио. Можемо бити веома изненађени ин-терпретацијом коју он нуди, на пример тумачењем Филоновог описа стварања, када каже да Платонова концепција невидљивог и вечног узора видљивом свету који ће бити створен није била стварно присут-на у Филоновој мисли, већ само наизглед и у изобличеној форми ко-ја ју је у суштини чинила потпуно неплатонистичком. Слично томе, мишљење да у Плутарховом тумачењу *Е* на зиду храма у Делфима Платонова онтологија не може бити стварно присутна, може нам из-гледати чудно. Ипак, када схватимо да је у ауторовим мислима при-сутна Шпенглерова теорија о псеудоморфозису, можемо сагледати да је он читао те текстове на веома необичан начин и да његова уна-пред прихваћена идеја није могла доћи до било ког другог закључка.

## 2. Филон

Случај Филона посебно је занимљив. Треба приметити да је говорио сопственим језиком и користио сопствене речи и сликовите представе које су нам понекад познате из јелинистичке књижевности – рецимо, идеја о Богу као пастиру стада земаљских елемената, биљака и животиња које у њима живе, неба и небеских тела, које руководи посредством своје Речи и прворођеног Сина, својеврсног намесника великог Цара (*De agric.* 12, 51), има паралелу у Аристотеловој расправи *Περὶ κόσμου* 6, затим и код Максима Тирског (41, 2 Hobein).<sup>13</sup> Врло често нас Филонов начин изражавања подсећа на Платона или стоике, понекад и на обоје. Присутан је платонистички језик, али је то ипак Платон у филоновском окружењу, повремено са речима и сликама које се не могу дословно наћи код Платона. Исто тако, Филон на особен начин користи и речи и слике присутне код стоика. Или, да употребимо један њему веома драг израз, оне носе његов печат.

На самом почетку Филоновог описа стварања можемо наћи неколико одговарајућих примера. Ја сам запазила изразе *κόσμος νοητός*, *λόγος* и *σφραγίς*.

У расправи *De opificio mundi*,<sup>14</sup> након кратког увода, Филон уводи појам *κόσμος νοητός* (поглавље 4, 15–16). Бог је као прво поставио начело (*προλαβών*) да лепа копија никад не би настала без лепог оригинала. Стога је, намеравајући да створи овај видљиви свет, најпре створио умни (*προεξέτιστον τὸν νοητόν*) како би могао да начини тварни свет користећи нетварне и Богу најсличније обрасце. Видљиви свет је тако прва копија тог другог света који је претпостојао у божанском уму. Јер се на другом месту не би могао наћи.

То је Платонов *εἰκὼς λόγος* бога Демијурга који је у својој доброти пожелео да створи најсавршенији могући свет и, гледајући у најлепши и савршено умни модел, направио га као савршено живо биће (*Тим.* 30cd, 37cd). Израз *κόσμος νοητός* не може се наћи код Платона, али зато постоји умствени модел, савршен и вечан. Време је представљено као његова покретна слика, исто као и код Филона.

„Умни свет састављен је од идеја“, каже Филон (4, 17). Може изгледати да је за њега ноетички свет садржао више од Платоновог савршеног и вечног Живог Бића, бар на начин који је приказан у *Тим.*

<sup>13</sup> Текстови са више информација дати су у мојој *Greek Philos.* III, под 1303с. Уп. такође 1303b: Божански Логос као кочијаш који управља моћима.

<sup>14</sup> У наставку текста *Opif.*

39e8, „Живуће Биће по себи“. Идеално Живо Биће би, било као општа Форма, или као парадигматски архетип, садржало форме (облике) четири различите врсте бића: оних које се крећу по небу, које лете у ваздуху, врсте које живе у води и врсте које живе на сувом. Али не можемо видети како у тој општој Форми или парадигматском моделу могу бити садржане и неке друге форме. И опет, није ли било неопходно да модел видљивог света, који је споменут у 27d1–2, укључи и друге Форме такође?

Филон је заиста донео разложен закључак тврђењем да је видљиво Живо Биће, које је свет, морало бити створено према слици оригинала који је читав умни свет. Да ли је таква концепција била страна Платону? Овде смо уплетени у старо контроверзно питање. Изложила сам своје ставове о томе у ранијем поглављу на које ћу можда моћи да се вратим касније.<sup>15</sup> Да бих изложила случај укратко, упитаћу: будући да је Платон видео овај свет као ζῶν, није ли могуће да је схватао умни образац као органску целину о којој би се заиста могло говорити као самом ζῶν? Платон говори о вечном моделу у *Тим.* 37cd и 39e1–2. У првом споменутом одељку бог Демијург гледа задовољно на своје завршено дело, свет као живу и самопокретну творевину. Каже се да је обухватио „све што је телесно“ (36d8). У другом одељку, Платон говори о видљивом свету као целини, али експлицитно укључује звезде које се крећу на небу. Осим тога, у *Соф.* (249a) говорећи о савршеном Бићу, то јест умном Бићу као таквом и као целини, он објашњава да то није могуће замислити уколико се не укључе и живот и покрет, душа и разум; савршено Живо Биће и свеобухватна целина, која би, усудила бих се рећи, могла да се изрази формулом κόσμος νοητός.

Филон није морао бити први који је употребио тај термин. Како год, може се разложно тврдити да тај појам није био стран Платону.

Ово је, дакле, један од проблема присутних у Филоновом тексту. Следећи је овај: Филон тврди да умни свет не може постојати нигде осим у Божанском Уму, Логосу или Речи Божијој (*Opif.* 4, 17; 5, 20). Ово није ни Платонова мисао, ни језик, нити је стоичка философија. Од Платона се највише разликује по томе што јеврејски писац има у виду Мојсијевог Бога, који је један и потпуно трансцендентан, а истовремено Личност, Божанска Воља и Божанска Мисао. Тај Бог делује, и при стварању света и у историји, кроз своју Реч.

<sup>15</sup> Поглавље IX моје студије *Philosophia* (ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ), Part I, *Studies in Greek Philosophy* (Assen 1970): ‘Some controversial points of Plato interpretation reconsidered’, III, 194–209.

Појављује се појам Логоса. Али то није стоички Логос, бар не превасходно. Свештена историја јеврејског народа зна за Реч Божију. Бог говори Мојсију, Илији, Аврааму и Јакову. А опет, Он је вечан, као и Његов Логос. Филон воли да цитира Хераклита, али је далеко од тога да мисли како смо са тим раним грчким мислиоцем стигли до извора учења о Логосу. Напротив, Хераклит је, према Филоновом мишљењу, позајмљивао од Мојсија, што је било објашњење исправних увида који се повремено могу наћи код грчких философа, што су касније често понављали хришћански апологети и други, од Јустина Философа и Климента Александријског па надаље. Они свакако нису у таквом аргументу видели било шта што би умањило заслуге тих грчких философа; за њих је то више био знак и потврда истине коју је њихово мишљење досегло. Боље објашњење је, узгред, понудио Јустин, који је приметио да је Логос, будући вечан, могао да делује у умовима људи чак и пре него што је узео људско тело, и то је и чинио, не само у Израиљу, већ и у умовима паганских мислилаца, не увек и не свугде, али понекад и код неких од њих. Иако Филон није то изрекао на тај начин, у суштини је делио исто мишљење и радо је код Платона, Хераклита и стоика проналазио мисаоне форме које су му служиле да објасни „Мојсија“.

Да би објаснио на који начин κόσμος νοητός садржи идеје, Филон нуди слику архитекте великог града: он прво у свом уму замишља моделе његових делова а потом од њих обликује целину; он „утискује њихове врсте разговетно у свој ум“ (ἐνσφραγισάμενος τοὺς χαρακτῆρας), и онда почиње да гради град од камена и дрвета, држећи поглед на моделу. Тако треба да мислимо о Божијем делу стварања: баш као у случају архитекте, свет који се састоји од идеја може постојати само у Божанском уму, Логосу, који је био Творац уређеног поретка (τὸν ταῦτα, наиме делова умственог обрасца, идеја, διακοσμήσαντα, *Opif.* 5, 20).

Дакле, Божански Логос је Божији Ум. Филон говори о „Његовим силама“. Оне су саставни делови умног света, оне су „Идеје“; али „нису све“, каже Филон, сугеришући да је Божији Ум већи од обрасца видљивог света.

Поново, он указује на везу ноетичког света и Логоса тврдећи да νοητός κόσμος није ништа друго до „Реч Божија кад је Он већ учествовао у чину стварања“ (*Opif.* 6, 24) – фраза у којој реч κοσμοποιούτος припада „Богу“, не „Речи“.<sup>16</sup>

<sup>16</sup> У лето 1983. г., док сам радила на овом одељку, Ј. К. М. ван Винден (J. C. M. van Winden) је такође био заокупљен проблемом „Света идеја код Филона Алексан-

Различити начини на које Филон говори о Логосу отворили су одређена питања која су покренула разноврсне одговоре и тумачења. Њих није увек лако разумети. Морамо бити веома опрезни. Логос је „божански“, он је „Божији Ум“, он је Његова Слика; описује се и као владар стихија овог света; назива се „најстаријим Божијим Сином“<sup>17</sup> а од Њега се повремено разликује као „Други“; разлика се често наглашава употребом члана када се мисли на Бога и одсуством члана када се мисли на Реч.<sup>18</sup>

Потоње тумаче збуњивало је то што је κόσμος νοητός *створен* – *Opif.* 7, 29: „Прво је, дакле, Творац (ὁ ποιῶν) створио нетварно небо и невидљиву земљу“ – док је претходно невидљиви свет, смештен у Божијем Уму, изгледа поистовећиван са Логосом. Збуњеност је увећана чињеницом да су не тако дуго после Филона хришћани учили од Атанасија да је „стварање“ довођење света у постојања изван Бога. Бог ствара „кроз своју Реч“, као што је и Филон сматрао, али створени свет је нешто изван и ни један његов део не би могао бити поистовећен са Речју која га је створила. Претпостављало се, стога, да је Филон размишљао слично Арију, чинећи тако Реч створењем и δεύτερος θεός.<sup>19</sup> Такав закључак је, заиста, на дохват руке.

Међутим, у стварању такве конструкције, нешто је занемарено. Морамо се вратити на текст *Opif.* 5. 20 и погледати га веома пажљиво. Навешћу текст у потпуности.

„Баш као што град, замишљен у уму архитекте, није постојао у спољашњем свету, али је утиснут у градитељевој души као печат, тако ни свет састављен од идеја није могао да постоји нигде другде до у Божанском Логосу, који је успоставио њихов поредак“ (односно поредак саставних елемената, Идеја).

На овом месту одлучно је одбачена могућност да би умни свет могао да постоји изван Божанског Ума. Свакако је за нас необично да

даријског“, *Opif.* 24–25. Његово објашњење ових одељака, које ја сматрам савршено исправним, појављују се у часопису *Vig. Chr.* 37 (1983), 209–217. У превођењу текста θεοῦ λόγον ἥδη χορηγοποιούντος (6, 24) са „Реч Божија кад је Он већ учествовао у чину стварања“ следила сам Витакеров (G. H. Whitaker) превод. Ван Винден је написао „у самом Његовом чину стварања“.

<sup>17</sup> *Quod Deus sit immutabilis* 6, 31; у мојој *Gr. Phil.* III, 1301 с.

<sup>18</sup> δεύτερος: *Leg. alleg.* III, 61, 175–62, 177; II, 21, 86; ὁ θεός-θεός: *De somn.* I, 39, 227–229. *Greek Philos.* 1301 а и b.

<sup>19</sup> То је гледиште које су заступали E. de Faye (*Origène*, vol. II, 'L'Ambiance philosophique', Paris 1927) и H. Leisegang (Индекс за издање Филонових дела које су приредили L. Cohn и P. Wendland, vol. VII, Berlin 1930, repr. 1962).

говоримо о „стварању“ у односу на унутарбожански поредак. А управо то је Филон имао на уму. И због тога се изгледа погрешно мислило да би стварање нетварног неба и невидљиве земље споменуто у 7, 29 могло бити нешто другачије од израде према моделу *in mente divina* који им је претходио.

Већ смо утврдили да Божански Логос јесте Ум Божији. Такође смо видели како је Филон јасно сматрао да је Ум нешто веће или обухватније од пуког обрасца овог видљивог света. Критична тачка је следећа: кад Филон описује ноетички свет као Реч Божију „већ укључену у чин стварања“ (6, 24), *κοσμοποιουμένης* се, као што сам већ напоменула, каже за Бога. За Реч се каже да је од Бога, *genetivus possessivus* који се рађа у уму. На основу тога можемо видети на који начин је Филон размишљао о Логосу: *Реч припада Богу*; она није створена, већ ствара, баш као Бог, *πρόν*. Умни свет је био у њему као божанска парадигма, и могао би се назвати самим Логосом (6, 25) у оној мери у којој су „промисли Божије“ или Божански Ум „Бог“.

Од великог значаја за теологију је да се види на које место се може сместити Филон са својим учењем о Логосу. Мислим да сада можемо рећи нешто о томе. Колико год његове слике могу бити повремено збуњујуће за савременог читаоца, јасно је следеће: за Филона божанска Реч припада једном и једином Богу, вечна је и стваралачка, као што је Он сам. Није створена и не може се одвојити од Њега, мада постоји извесна разлика, углавном то што је „старији син“ други после Оца и што Отац делује и при стварању и при односу са људима, у и кроз своју Реч. Што се тиче односа са људима, многи примери би се могли навести, ако бисмо следили Филона даље у његовом објашњењу Мојсијевих књига. То, пак, није тема овог поглавља. Већ сам поменула сликовите представе Логоса као „Пастира стада“ и као намесника Великог Цара. Оне су понекад навођене као примери иманентног карактера Логоса у Филоновој мисли. Било би, ипак, боље разумети да је Логос Божији делатан у физичком и небеском свету, јер видимо да Он делује не као део који припада васељени, него као њен суверен и владар. Због тога је боље избегавати концепт иманентности.

Не чуди да су Филон, који је Свето Писмо тумачио у изразито духовном смислу, много читали и изучавали хришћански писци првих векова. Јустин Философ је сигурно знао за њега, а Климент Александријски му је дуговао много. Посебно је интересантно видети како се у Атанасијевој *Расправи против аријанаца*<sup>20</sup> много пута

<sup>20</sup> За наслов, види *infra*, стр. 382, нап. 112.

појављују слике које је употребљавао Филон, преузимају и користе да изразе однос Оца и Сина. Сliku светлосних зрака који вечно исијавају из једног Бога, која се може наћи и код Плотина, Атанасије често користи да искаже да је Реч или Син из суштине Оца и да је због тога нестворен.<sup>21</sup> Слика је до Атанасија дошла вероватно преко Филона, који ју је користио да опише умни свет у *De Cherubim* 28, 97. И када после дугог објашњења Прича Соломонових 8, 22 Атанасије жели да каже како је слика Речи присутна у свему створеном, он користи слику архитекте великог града (Филон, *Opif.* 4, 17 ff. ), благо модификујући Филонову верзију: он нам представља краљевог сина који за свог оца мора да изгради град и његово име бива утиснуто на све што је начињено. Ако би по завршетку изградње града био упитан како је град направљен, одговорио би: „Направљен је безбедно јер се сагласно жељи мога оца, ја огледам у сваком његовом делу јер је моје име у том делу саздано“. Атанасије онда закључује: „Он не указује да је створена његова суштина, већ његов отисак (τὸν ἑαυτοῦ τύπον) кроз његово име“. На исти начин, истинита Мудрост (такође названа и Мудрост по себи, αὐτοσοφία) одговара онима који се диве мудрости присутној у творевини: „Бој ме је створио за дела, јер је мој отисак (τύπος) у њима и ја сам се сагласио (αὐγκατέβην) са уобличавањем свега“.<sup>22</sup>

Говорећи о човеку створеном по слици Божијој, Атанасије користи термине εἰκὼν и τύπος. Наш логос је εἰκὼν Божијег Логоса, који је Син. Тако је и мудрост која је утиснута у нас само слика Мудрости Божије, која је само друго име или аспект истог Сина. „Такав, дакле, отисак (τύπος) Мудрости будући у нама и у свим делима (τὰ ἔργα, са упућивањем на грчки текст *Прич. Сол.* 8, 22), са разлогом (εἰκότως) чини да истинита и уобличавајућа Мудрост (ἡ ἀληθινὴ καὶ δημιουργικὴ σοφία) приписује себи оно што припада њеном сопственом отиску и каже Бој ме је створио за Своја дела.“<sup>23</sup>

Овде видимо ону исту промену у сликовитом објашњавању која је присутна и код Филона. Његово често коришћење термина „печат“ (σφραγίς) и глагола σφραγίζεσθαι, „потврђено печатом“, „запечаћено“ може изгледати модерном филологу који код Филона трага за платонизмом као „елемент који није платонистички“. Дери је отишао још

<sup>21</sup> Навела сам референце у *Gr. Philos.* 1300с, под Филоновим текстом: *Or. c. Arian.* I, 28; II, 33, 34; III, 4, 5, 13 (крај), 36, и IV, 10.

<sup>22</sup> Атанасије, *Or. c. Arian.* II, 79, крај.

<sup>23</sup> *Ibid.* II, 78, превео Џ. Њуман (J. H. Newman) (*y Select Treatises of S. Athanasius*, Oxford 1853, 391 f.).

даље.<sup>24</sup> Према његовом мишљењу слика печата искључује учествовање. У Филоновом такозваном платонизму „идеје“ нису биле стварно у средишту, а μέθεξις је сасвим недостајао јер је замењен сликом печата који не подразумева било какву трајну везу између Творца и творевине. Печат је нешто спољашње, те тако *наизглед* платонистичко учење о идејама има потпуно неплатонистичку функцију.

Занимљиво је видети како исту слику Атанасије разуме другачије. Према његовом мишљењу, слика Сина утиснута у створења означава доказ аутентичности свега створеног, она потврђује да их је начинио заиста Он и да ношењем Његове слике заиста припадају Оцу, што гарантује Његову брижну љубав. Тако је, за њега, том сликом веома снажно исказана управо трајна веза између Творца и творевине.

Да Филон ово схвата у истом смислу види се из начина на који говори о процесу сазнања. Филон је могао и од Платона (*Тееџет*. 184b5–186db) и од Аристотела (*Anal. post.* II, 19) да научи како ум мора да ради на чулним *сазнањима*. Он тумачи Пост. 2, 4–5 као алегорију и објашњава речи „Бог још не пусти дажд на земљу“ речи-ма: Мојсије ум (νοῦς) симболично назива „небом“ и чулно опажање „земљом“, и пореди их са два поља. Бог мора да залије чула чулним предметима како би ум нашао богато тло на коме може да ради (*Leg. alleg.* I, 9, 21–10, 26). Филон, поново, објашњава да жива бића превазилазе нежива у два погледа, у моћи примања утисака и у делатној реакцији на предмете који те утиске стварају. Утисци се стварају приближавањем спољашњих предмета, њиховим утискивањем у ум кроз чулно опажање (*ib.*, 11, 30).

Филон разликује два типа људи. Први је небески човек, створен по слици Божијој. Он је, како каже, „отиснут помоћу слике“. Други је земаљски човек обликован од глине и трулежан, коме Бог је удахнуо силу стварног живота. С којим циљем, пита се Филон (13, 38), осим да Га познамо? Филон такође користи слику направљеног отиска. Човечији ум не би се могао никада уздићи толико да дохвати природу Бога да га Бог лично није привукао Себи и утиснуо у њега отисак сила које су унутар обима његовог разумевања (καὶ ἐτύπωσεν κατὰ τὰς ἐφικτὰς νοητικὰς δυνάμεις).

Ово су само неки од примера веома честе употребе израза τύπος и τυποῖν, ἀποτυπώσθαι, σφραγίς и сличних термина код обојице – и Филона и Атанасија. Да ли смо са оваквим језиком далеко од Платона? Вероватно не. Кад поново читамо *Тимеј* 39е налазимо да је Демијург

<sup>24</sup> „Die andere Theol.“, *ThPh* 1981, стр. 10.

вешто довршио своје дело „брижљиво га обликујући у односу на природу модела“ (πρὸς τὴν τοῦ παραδείγματος ἀποτυπούμενος φύσιν).<sup>25</sup>

У *Тееџеџу* 191d налазимо реч ἀποτυπούσθαι употребљену у дословном смислу – да означи утискивање отиска попут оног у воску. У *Законима* 681b читамо: Разумљиво је да ће у једној заједници старије особе утиснути своја лична начела у своју децу и унукe.

Извесно је да Платон, у *Тим.* 39e, није далеко од Филона у *Opif.* 44, 129 – који завршавајући причу о стварању поставља питање (у вези са невидљивим небом и земљом): „Не описује ли он (Мојсије) јасно бестелесне Идеје које постоје само у уму и којима се, као печатима, обликују предмети који сусрећу наша чула?“

За Грке класичног периода, па и потоње, појмови εἰκὼν и μῖμῆσις могли би се сасвим извесно изразити речима као τύπος или σφραγίς и глаголима као τυποῦν, τυπῶσθαι или σφραγίζεσθαι. Ипак, глагол μετέχειν и именице μετοχή и μετουσία никако не недостају Филону.<sup>26</sup> Да би указао на стање „учествовања“ он говори и о κεκοινωνηκέναи.<sup>27</sup>

Последњих деценија постојала је склоност, посебно у англосаксонским школама, ка мишљењу да је након *Парменида* Платон напустио метафору μέθεξις и да у каснијим дијалозима радије, или чак искључиво, говори о εἰκὼν и μῖμῆσις, моделу и опонашању. У *Тимеју* доминира слика „обрасца“ или „модела“. Ипак, кроз тај дијалог често се употребљава глагол μετέχειν, а исто је и у другим Платоновим делима. У каснијим дијалозима глагол μετέχειν се не појављује ништа ређе него у ранијим.

Нпр. у *Соф.* μετέχειν κινήσεως (228c) или μετέχειν ταῦτοῦ καὶ θατέρου и μετέχειν τοῦ ὅντος (256a, 259a) је речено на исти начин као што је у *Држави* V, 478e објекат δόξα уствари τὸ ἀμφοτέρων μετέχον, τοῦ εἶναί τε καὶ μὴ εἶναι. У *Тим.* 37a1, за Душу света се каже да је λογισμοῦ μετέχουσα καὶ ἁρμονίας и у 39b бог распламсава сунчеву светлост „са намером да оне животиње којима је то намењено могу узети учешће у Броју“.

Могуће је навести велики број других примера. Послужићемо се неколицином. Међутим, морамо нагласити да се именица μέθεξις јавља само у зрелом ступњу Платоновог мишљења: у *Парме-*

<sup>25</sup> Драго ми је што се овде слажем са др Рунијем (Dr. D. T. Runia), који ми је, док сам писала ово поглавље, љубазно послао своју најновију књигу *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato* (Amsterdam, V. U., 1983).

<sup>26</sup> Нпр. у *Opif.* 46, 134–135 Филон поново користи израз μετέχων; и у *Leg. alleg.* I, 9, 22 он користи именицу μετοχή, у 13, 34 μετουσία. У вези са Филоновом терминологијом, видети и моје „Примедбе“ на Атанасија, *infra*, стр. 386ff, посебно 387f sub (б)–(д).

<sup>27</sup> *Leg. alleg.* I, 13,42: За τοῦς „првог човека“ који је начињен κατ’ εἰκόνα мора се рећи да учествује у πνεύμα.

нигу, када се чини да је μεταλαμβάνειν τινός тешко одредити, именица μέθεξις се јавља (132d) као врста закључка. То доказује да се ради само о сличности са моделом. После овог исказа, она се појављује још два пута у другом делу *Парменида*. Обе фразе (141d7–8 и 151e7–8) су односног карактера. Термин μέθεξις се појављује и у *Соф.* 256a и 259a. Уобичајена употреба именице μετέχειν се наставља све до задњих страна *Закона*.

Закључила бих да се у Платоновом мишљењу и обичајима у говору није догодила никаква друга промена осим већ поменуте:<sup>28</sup> свесно и методичко силажење од ἀνυπόθετον, кроз хијерархију Форми према свету конкретних ствари, више или мање је назначено и остварено у каснијим радовима. У објашњењу Платонове философије Сицилијанца Алкима, записаном код Диогена Лаертија (Diogenes Laertius) III, 9–13, налазимо занимљиво сведочанство о томе како је Платонова философија изгледала савременицима његових позних година.<sup>29</sup> Гаисер (Gaiser) је вероватно у праву када га доводи у везу са извесним списима који су били у оптицају у кругу Академије. У својим анализама, он посебно истиче оне особености које су својствене Платоновом „неписаном учењу“, употребу Броја за поделу бића (9/10) и разликовање три различите групе Форми (12/13). Занимљиво је још неколико елемената, посебно у светлости неких савремених погрешних тумачења и због континуитета са платонизмом првог века, нарочито са Филоном. Прво, *ὑπερβαίνειν* идеја је јасно изнета; следеће, основна улога μέθεξις је недвосмислено смештена у слику; треће, за сваку Идеју се каже да је вечна, да је νόημα и да је непроменљива.

Реч νόημα је у више наврата била основа за модерне научнике да посумњају у Алкимово објашњење. Није ли претпоставка да би Идеја могла бити νόημα одбачена у *Парм.* 132c?<sup>30</sup> На то питање би требало одговорити на следећи начин: оно што је одбачено јесте могућност да Идеја буде људска мисао. Ипак, за Платона παντελὴς ὄν се не може

<sup>28</sup> I.a. у есеју „Да ли је Платон био дуалиста?“ у *Thêta-Pi, A Journal for Greek and Early Christian Philosophy*, I, 1, 1972, у одељку о стварности и знању, стр. 14, и у оном о антропологији, стр. 23f. Исправљено и проширено издање се налази у мом делу *Studies in Plato and Platonism*, ch. VI.

<sup>29</sup> Објашњење је дато у потпуности у K. Gaiser, *Pl. ungeschriebene Lehre* 1963 (2<sup>1968</sup>), 544 (Test. Plat. 65) и опширно објашњено у Гаисеровом (Gaiser) важном одељку у *Zetesis* (Mélanges E. De Strycker). Antwerpen 1973. *Die Platon – Referate des Alkimos bei Diogenes Laertios* (III 9–17), 61–79.

<sup>30</sup> H. Cherniss, *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*, Baltimore 1944 (= N. Y. 1962), 498. W. K. C. Guthrie, *Plato 2*, Cambridge 1978 (= *A History of Greek Philos.*, vol. V) сматра исто.

ни замислити осим као живо и мислеће биће, што би подразумевало да је свака Идеја божанска мисао и то уопште није доведено у питање у *Пармениду*. Боље је таквом начину Платоновог мишљења не давати форму коју му обично дају модерни тумачи говорећи о „веровању да су идеје Божије мисли“. Платон га није обликовао на тај начин, а највероватније ни било који њему савремени припадник Академије. Али поједини од њих су изгледа схватили да Платон у *Соф.* и *Тим.* подразумева да је ноетичко биће у целини живо и мислеће и могли су то изразити у облику исказа да је свака Идеја божанска мисао.

Нема сумње да се Филон нашао на истом путу, и дошао до закључка да идеје не могу бити нигде другде до у Божијем уму. Друго је питање да ли је у томе био први. Могуће је да није. У сваком случају, оно што можемо тврдити јесте да у свом објашњењу „Мојсија“ Филон следи Платонову метафизику, да о Мојсијевом Богу размишља у истим оквирима и да схвата човека на начин који се може разумети једино у контексту Платоновог уверења да је идеалан и вечан човек био створен у небеском поретку као образац за стварање земаљског човека састављеног од душе и тела. Осим тога, Филонова честа употреба термина τύπος и σφραγίς и одговарајућих глагола може бити природни наставак Платоновог начина говора у *Тимеју*. Заиста постоји извесна промена у сликовитим описима<sup>31</sup> која је, чини ми се, углавном последица стоичког начина представљања „фантазије“. Мора се имати на уму да ју је Зенон из Китиона одредио као „отисак у души“, <sup>32</sup> док је опажајна представа („каталептичка фантазија“ – “kataleptic phantasia” [грч. καταληπτική φαντασία]) описана као нешто „проузроковано постојећим објектом, утиснуто и изображено у субјекту у складу са тим постојећим објектом“, дословно „утиснуто у њега као печатом“. <sup>33</sup> Колико је Филон био под утицајем тог описа може се видети из описивања процеса сазнања који је он сам изложио у *Leg. alleg.* I, 11, 29–30, где се спољашњи објекти утискују у ум кроз чулно опажање. Упоредити и поглавље 13, 38 исте књиге, претходно наведено, где се каже да је Бог утиснуо у ум земаљског човека „отисак сила које су биле унутар оквира његовог разумевања.“

<sup>31</sup> Чињеница да је тај израз употребио и др Рунија у свом горе поменутом делу, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, стр. 13, причињава ми задовољство.

<sup>32</sup> φαντασίαν εἶναι τύπων ἐν φυῇ (Sextus Emp., *Adv. math.* VII, 236. У мојој *Gr. Phil.* III, 984a, након кратког објашњења стоичке теорије сазнања.

<sup>33</sup> Φαντασία καταληπτική ἐστὶν ἢ ἀπὸ τοῦ ὑπάρχοντος καὶ κατ’ αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεγαμμένη καὶ ἐναπεσφραγισμένη (Sextus Emp., *Adv. math.* VII, 248, прев. R. G. Bury).

### 3. Филон и хришћански писци

Филон је живео на почетку нове ере; хришћански писци се у великој мери ослањају и на његов егзегетски метод и на његово духовно настројење. Попут Филона, и они су веровали у посебно Божије откривење, које је преко Мојсија и пророка дато изабраном јеврејском народу. Свето Писмо је настало надахнутим записивањем тог откривења и Мојсије га је предао народу. У уводу свог објашњења стварања, Филон каже да је Мојсије „досегао сам врх философије“. Такав исказ може звучати чудно уху модерног човека, али постаје мање чудно кад увидимо да је за Грке φιλοσοφία увек подразумевала настројење ума које надилази обичне ствари свакодневног живота зато што је ум потпуно заокупљен теоријским проблемима, посебно оним који се тичу „целовитости свега“, укључујући и природу или васељену и човека и људски живот.<sup>34</sup> Гледано на тај начин, Мојсије је са својим κοσμοποιία (стварањем света), које је у исто време и Закон, могао заиста да изгледа као неко ко је досегао врх философије.

Филон је морао бити свестан чињенице да је философија намењена интелектуалној елити. Међутим, није је сматрао искључиво интелектуалном вештином, а још мање оном која се занима само видљивим стварима. Почињући са спознајом Бога, она би требало да прожме читав живот и да се не одваја од моралног понашања. Реч је о унутрашњем животу који је вођен увидом у оно што су Грци звали „божанске ствари“. У модерном језику, најприближнија реч би била „религија“, узета у смислу религиозног или духовног живота. Тако је то разумео Филон, а исто схватање ћемо поново наћи код Јустина Философа и Климента Александријског.

Философски начин живота је био снажно прожет аскетизмом. Са тог аспекта пагански философи и хришћани првих векова поседовали су исто душевно настројење. Није их интересовао одлазак на тржнице, у судове, на већања или у политичке клубове, нити су их занимале политичке активности, вечерње забаве или прославе. Нису знали ништа о такозваном племенитом и неплеменитом пореклу својих суграђана, нити о скандалима који су се дешавали у појединим породицама. Нису се дивили моћима краљева или тирана, није их интересовало нечије богатство, имање или штагод друго. Једноставно их све то није занимало.

---

<sup>34</sup> Моје уводно поглавље о значењу термина φιλοσοφία како су га схватили Грци, од Талеса из Милета до хришћанске ере, које се налази на почетку моје ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ Ι (1970), садржи неколико занимљивих примера.

Ова слика философа не потиче од неког познојелинистичког или римског аутора. Њу је дао Платон у *Тееџети*.<sup>35</sup> И не заборавимо зашто су Атињани аплаудирали Клеанту, сиромашу који је дошао из Азије да учи са Зеноном у Стои и живео од тога што је носио воду: када је једног дана, док је ишао улицом, изненадни налет ветра показао да испод свог философског огртача нема кошуљу, поздрављен је аплаузом.<sup>36</sup> Осим тога, сетимо се града Елеје који је почаствовао Пирона посебним указом којим се философи ослобађајући пореза, због потпуног одсуства личних интереса.<sup>37</sup>

Имајући на уму ових неколико примера, савремени читалац неће посматрати Јустина Философа као неки изузетак нити ће га сматрати страним уму грчких философа када прича о искуствима у свом упознавању са различитим философским школама. Када је приступио школи перипатетичара, после два или три дана професор га је позвао да одреде накнаду за поучавање, „да општење не би било без користи“. „То је био разлог због кога сам га напустио“, вели Јустин тврдећи да тај човек уопште није био философ.<sup>38</sup>

#### 4. Став древних хришћана према грчкој философији

Нема сумње да су хришћани првих векова имали својих проблема са грчком философијом и са грчко-римском цивилизацијом у целини. Ипак, питање „који став заузети према философији“ није био проблем за оне који нису ишли за високим образовањем. Философија се предавала у високим школама. И наравно, нису сви образовани хришћани у истој мери били заинтересовани за философију или склони таквом начину мишљења. Зато су међу њима били заступљени различити ставови. Могло би се разликовати пет главних типова размишљања: (а) потпуно одбијање и непријатељство, (б) потпуна отвореност у мишљењу и прилагодљивост формама философског мишљења, (в) екстремно критички став уз прихватање одређених елемената, (г) далекосежно прихватање философских облика мишљења, понекад у духу синкретизма, (д) далекосежно прихватање уз изврстан преображај.

Поред горе поменутих *propria natura* елемената, мера у којој је неко користио философске облике мишљења, углавном је зависила од његовог окружења. Свакако није случајно што је главна личност

<sup>35</sup> 173c/d–175f.

<sup>36</sup> Diog. Laert. VII, 169.

<sup>37</sup> Diog. Laert. IX, 64.

<sup>38</sup> *Dialogus c. Tryphone* 2, 3.

коју можемо сврстати у тип **б** – Климент Александријски – био рођен и одгајан у том великом центру јелинистичке културе, у коме је живео и Филон. С друге стране, Татијан, личност коју можемо поменути као представника типа **а**, био је Сиријац и није живео ни у једном великом центру културе. Теофил, шести антиохијски епископ у Сирији, био је несумњиво образован човек јелинистичке културе са солидним познавањем грчке философије. Ипак, изгледа да је сматрао да нема разлога за посвећивање посебне пажње том аспекту културног живота. Оштро је полемисао против богова грчке званичне религије и прича о боговима класичних писаца грчке књижевности, Хомера и Хесиода. У суштини, он истиче моралну супериорност хришћанства, а посебно говори о оним елементима хришћанског вероисповедања које су изнад философског промишљања – о Светој Тројици и васкрсењу тела. Теофил углавном користи новозаветне списе. Својевремено је био први који је разматрао Јеванђеља и посланице Светог Апостола Павла као надахнуте истим Светим Духом којим су били надахнути јеврејски пророци. Но, његови савременици нису сматрали његов начин мишљења посебним.

У њиховим очима изузетан је био Татијан Сиријац. Он је учио у Јустиновој школи у Риму, али се од њега разликовао по начину мишљења. Јустин је подржавао заједничку основу грчке философије и хришћанске вере. Татијан је, напротив, мрзео све што је припадало грчкој цивилизацији. Он је био човек екстремних схватања. Око 172. године, Татијан се вратио у Сирију и постао оснивач изузетно аскетски настројене секте енкратита.

Татијан је тако усамљени пример онога што сам назвала тип **а**. Многи хришћански писци били су изузетно критични према грчкој философији, али су скоро сви прихватили извесне облике философског мишљења и уградили их у сопствена размишљања о Богу и човеку.

Даље, мој тип **в** обухвата бројна и позната имена, од средине другог па све до петог века. Јустин Философ му такође припада. Јустин није имао посебно високо мишљење о грчкој философији у целини, али је сматрао да су *поједини* грчки философи назрели макар *делић* истине. Мислио је да је то врло значајно јер је, по његовом мишљењу, то био знак да се Реч Божија није јављала само Израиљу, него и другима, нарочито грчким философима и повремено на посебан начин просветљавала умове људи који су то желели.

Јустин је почео са Платоном и у његовој школи је осетио да је на правом путу. Хришћанство је за њега дошло као испуњење. Тек тада се осетио правим философом јер је хришћанство, како је сматрао,

истинска философија. Према Јустиновом мишљењу, Платонова метафизика била је уграђена у хришћанско учење, а сукоб готово да није ни постојао. Извршене су само неке исправке. Али суштина је била у томе да је на основу нових чињеница које су му постале доступне – Божије речи дате преко Мојсија и пророка и пророкованог и испуњеног долажења Бога човеку – био обасјан новом светлошћу и нова убеђеност у Божије непосредно присуство рођено је у Јустиновом уму. И због тога је рекао, „Ја сам сада заиста философ“.<sup>39</sup>

Нама ово може изгледати необично, али то је оно што је Јустин рекао. Он није био први који је из грчке философије прешао у хришћанство. Пре њега то је учинио атински философ Аристид, који је императору Хадријану предао апологију у одбрану хришћана. Атинагора, који је упутио „молбу за хришћане“ императору Марку Аурелију и његовом сину Комоду, око 177 године, такође је назван „атинским хришћанским философом“. Они су су кроз философске појмове говорили о јединству Бога, поретку васељене, Божанској Речи као вечно присутној у Богу и пророчком Духу који производи из Њега. И Јустин и Атинагора хвалили су чистоту хришћанског живота, строгост њиховог морала у погледу полности и њихово апсолутно поштовање људског живота, укључујући и нерођени живот. Атинагора је такође бранио васкрсење из мртвих на рационалним основама.

Ови апологети из другог века припадају раније поменутом типу **в**. У истој категорији, можда најбоље место заузимају Ориген и Кападокијци, као и Августин. Последњи поменути је, свакако, био посебан случај по томе што је заиста био философ по природи, више него ови други. Он није био, како је Дери мислио, једини који је учинио „исправно“ (!) разликовање платонизма и хришћанства. То разликовање је учинио, много пре њега, Јустин у другом веку. Не много другачије од Августина, тај једноставан човек из Палестине је осетио „другост“ хришћанске вере као новог и „спасоносног“ дара: она је била остварење онога што је дуго прижељкивано, али није досегнуто. И то је оно што је изразио у својим списима.<sup>40</sup>

Тип **б**. У Филону Александријском срећемо религиозног Јеврејина који воли грчку културу, посебно грчку философију, и стварно

<sup>39</sup> *Ibid.*, 8, 2.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 7, 3, на крају, велики нагласак је стављен на потребу посебног просвећења „одозго“ да би се могла разумети порука јеврејских пророка. Управо то је осећао и сам Јустин (*ibid.* 8, 1). О „другости“ хришћанске вере, а опет Јустиновом уверењу да оно „чему је поучавао Платон није било страно Христовом учењу“ (*Apol.* II, 13, 2), в. моје белешке у *Mnem.* 31 (1978), „Problems concerning Justin Martyr“, стр. 360–388, посебно 362ff.

живи њоме. Климент Александријски му је био веома сличан. Код Климента налазимо отвореност за грчку културу и људске вредности, укључујући и философске облике мишљења. Он је интегрисао стоичку етику у свој систем образовања почетника, а стоички идеал ἀπάθεια-е је поставио за хришћански идеал. Климент је тај идеал видео у потпуности оствареним у божанском примеру Исуса Христа који је „узео тело које је по природи пуно страсти и образовао га у стање бестрашћа (*apatheia*)“ (*Strom.* 7, 2, 14.4). Читав систем платонистичке метафизике, који видимо у Филоновом објашњењу стварања, налазимо поново у Климентовој *Сџромайи* 5–7: иста врста осврта на Божију несазнатљивост будући да Он „надилази Једно и само Јединство“; осврт на Божије вечно биће и на Бога који је неодвојив од своје Речи или вечне Премудрости (*Prov.* 8, 30; *Clem. Strom.* 7, 2, 14.4). Климент следи Филон говорећи о стварању као делу Бога и Логоса, о невидљивом свету створеном пре видљивог, ο κόσμος νοητός као небеском моделу, а такође назива „Идејом“, ἐννόημα τοῦ θεοῦ, „оно што су не-Грци (οἱ βάρβαροι) звали Речју Божијом“ (*Strom.* 5, 3, 16.3).

Климентова размишљања у *Сџромайи* имала су за циљ стварање хришћанског знања, чврсто утемељеног на хришћанској вери и он никад није претендовао да то буде једини пут до хришћанског савршенства. Он је знао да постоје и други путеви, али је веровао у снагу објављене Истине која дејствује удружено са људским умом. Мора постојати неко хришћанско знање које за мислеће људе значи најдрагоценије продубљивање великог дара ума.

То, ипак, није било једина Климентова брига и Филон није могао увек да буде његов водич. У суштини, Климент је имао озбиљне примедбе на Аристотела. С друге стране, Аристотелова логика се показала незаменљивом у једном посебном проблему његовог времена. То је био важан проблем. Образовани пагани су у то време често презирали хришћане говорећи да они верују без икакве разумне основе, чак у супротности са разумом. Што се тиче интелектуалаца, Климентов одговор лежи у његовом залагању за хришћанско знање које је он сам желео да практикује, препоручујући га другима. Али шта се могло рећи у одбрану простог веровања масе необразованих људи? Климент је био убеђен да је у извесном смислу и њихова вера била рационална. Да би то аргументовано доказао, употребио је Аристотелову логику. У погледу вере као аналогне знању, Климент примећује да у свакој аргументацији нешто мора бити узето здраво за готово. Основна начела никад не могу бити доказана. Он истиче да је вера такође избор воље који не само да води знању, већ и моралном деловању. И на крају, вера је саглашавање са Божијим ауторитетом те је у

том случају сасвим разумно сагласити се. То није чин слепог поковања, већ разуман одговор на Божију доброту и љубав.<sup>41</sup>

У свом залагању за хришћанско знање, Климент је могао да се сложи, као што је Филон учинио пре њега, да је философија била корисна, чак и неопходна, не само апологетама већ и хришћанским теолошким промишљањима. Али у свом „првом есеју у прилог граматици саглашавања“, како га је Хенри Чедвик (Henry Chadwick) назвао,<sup>42</sup> морао је да пронађе сопствени пут. Много векова касније, његова мишљења о рационалности прости вере преузео је кардинал Џон Хенри Њумен (John Henry Card. Newman) и надахнут њиме, своју последњу књигу насловио као „Граматика саглашавања“ (1870).

Колико год да је Климент био несистематичан у свом позамашном раду *Стромата*, морало би се рећи да је аутор, више него ико, сасвим свесно поставио темеље на којима је у средњем веку Тома Аквински изградио свој теолошки систем, изграђен на подструктури природног разума, шема коју је у деветнаестом веку усвојио Пије IX, недвосмислено дарујући природном разуму право и част поузданости. То је и Климент имао на уму.

Његово коришћење философског мишљења било је далеко од тактичког маневра да незнабошце привуче хришћанству. Философско мишљење било је саставни део његовог ума, и волео га је, баш као Филон. Рећи да је у питању нека врста трика зарад преобраћања виших слојева друштва је, у његовом случају, као и у Филоновом, озбиљно ниподаштавање његових интелектуалних и културних интересовања.

Тип 1. Шта да мислимо о оних неколико писаца које срећемо у доба раног хришћанства, укључујући ту и касну антику, који су настојали да дају рационално и мање или више философско објашњење своје вере, чинећи то чак и без помињања имена личности по којој су хришћани добили име? Први пут се сусрећемо са том појавом у делу *Окшавије* Минуција Феликса, Африканца који је био адвокат у Риму, вероватно у другој половини другог века. Дијалог *Окшавије* је, због своје префињене и елегантне форме, изазивао велико дивљење. О његовом датирању постоји непрекидно неслагање. Да ли је дело написано пре или после Тертулијанове *Апологије*? И даље постоје веома компетентне присталице каснијег датума. Према чињеници да Христос није ни поменут у том де-

<sup>41</sup> Климентов први аргумент налази се, између осталог, у *Strom.* II, 13, 4; други у II, 8, 4; трећи у II, 12. Ови аргументи су наговештени у *Strom.* V, 6, 1 и V, 19, такође V, 85.

<sup>42</sup> H. Chadwick, *Early Christian Thought and the Class. Tradition* (Oxford 1966), 51 f.

лу, модерни филолози се обично односе благонаклоно будући да у време хришћанских апологета није било неуобичајено да се понешто прећути.<sup>43</sup> Али да ли је заиста уобичајено ћутати о самој сржи поруке? Тешко ми је да у то поверујем. Где је доказ? Тертулијан опширно говори о Светој Тројици. Теофил и Атинагора су и пре њега били прилично јасни. Јустин је био одушевљен тим великим историјским догађајем, доласком Речи Божије у Христу, као испуњењу јеврејских пророштава. Минуције Феликс нам се појављује као изузетак и тај изузетак није лако објаснити.

Мислим да је Г. Квиспел (G. Quispel) решио проблем на начин који највише задовољава, прво у раду о карактеру јудејског хришћанства у Африци (1968), и недавно у опширној студији у књизи *Actus*, у част Х. Л. В. Нелсона (H. L. W. Nelson) 1982. године.<sup>44</sup> Он је учинио Минуција Феликса разумљивим из угла афричког хришћанства које је водило порекло из синагоге. Оно је веома наглашавало јединство Бога који се може познати у космичком поретку у циљу одбране од обожавања паганских богова и њихових слика и имало је просту, неизграђену веру у Христа, у оном виду који је теолошки познат као „модализам“.

Минуције једном приликом јесте јасно посведочио своју веру у божанство Христа. То је у 29, 2f. , у коме одговара на Цецилијев увредљив напад говорећи: „Ти си заиста далеко од истине у претпостављању да је у питању превара или да је могуће поверовати у обичног човека као Бога. Заиста је достојна сажаљења особа која сво своје уздање положи у смртног човека. Јер сва његова помоћ нестаје кад умре“. Потом приповеда како су Египћани изабрали једног од својих суграђана кога су потом обожавали.

Минуције Феликс затим одражава наиван и популаран модализам који је преовладао међу афричким хришћанима у старијем периоду, пре него што је, како каже Квиспел, „Тертулијан увео католичанство“. Мислим да то објашњење, тиме што има ширу основу од пуке лингвистичке, може бити исправно.

Неколико векова касније, скоро на крају грчко-римске антике, наилазимо на вредну књигу, *Consolatio philosophiae*, коју је у затво-

<sup>43</sup> Уп. добро промишљен суд у В. Geyer, *Die patristische und scholastische Philosophie* (Basel 1951), 49. Уп. такође В. Aland, „Christentum, Bildung und römische Oberschicht. Zum 'Octavius' des Minucius Felix“, *Platonismus und Christentum. Festschrift Dörrie*, 11–30.

<sup>44</sup> „The Discussion of Judaic Christianity“, *Vig. Chr.* 22 (1968), 81–93 (= *Gnostic Studies II*, Istanbul 1975, 146–158); „African Christianity before Minucius Felix and Tertulian“, у *Actus*, Studies in honour of H. L. W. Nelson (Utrecht 1982), 257–335.

ру написао хришћанин Северин Боеције, још једну коју би требало читати као хришћански документ из којег сазнајемо о лепоти и хармонији васељене и о свеопштем промислу и Божијој премудрости која зна и види све, па и људска дела. Спис се завршава озбиљним и искреним подстицајем да се живи праведним животом. Нема ни једне речи о Христу. Код Боеција се повремено јављају занимљиви случајеви синкретизма са неоплатонистичким облицима мишљења. Присутна је и типична познојелинистичко-римска идеја о Тихи која влада људским животима.<sup>45</sup> А Боеције је опет био сасвим правоверан хришћанин.<sup>46</sup> Његов случај је свакако, био другачији од случаја Минуција Феликса. Ипак, мислим да су ове две веома различите личности имале нешто суштински заједничко: обе су у лепоти и хармонији овог света виделе довољно разлога да поверују у Бога као хришћани. Такав приступ нам може изгледати незадовољавајући. Ипак, можемо са сигурношћу тврдити да је таквих хришћана било у Божијој Цркви и вероватно их има и дан данас.

Да ли је Синесије, епископ киринејски (с. 400), припадао таквим хришћанима? Ово питање нас овде занима јер је Синесије постао хришћанин као платониста и остао је платониста и као хришћанин – што је према схватању Хајнриха Дерија немогуће. По његовом мишљењу хришћанство и платонизам су две јасно дефинисане „конфесије“, радикално супротстављене једна другој. Његови коментари су следећи: „Синесије је одбацивао хришћанско спасење у целини јер је давао првенство платонизму“. Као доказ он упућује на Синесијево *105 писмо* [Epist. 105].<sup>47</sup>

На чему је Дери засновао ово невероватно мишљење? Да бисмо га разумели морамо прво прочитати Синесијево писмо и видети шта је могло да значи.

Синесија, кога су за епископа киринејског изабрали становници Птолемаиде, озбиљно се двоумио око прихватања те службе према којој је осећао велику моралну одговорност. Он се питао: Хоће ли ми бити допуштено да останем философ код куће, док бих се вани

<sup>45</sup> И синкретизам и вера у Тихе расправљани су у мојој „Boethiana II“, *Vivarium* 10 (1972), стр. 1–40, посебно 17–36.

<sup>46</sup> О Боетију као августиновском теологу: А. Трапе, „Boezio teologo e S. Agostino“, *Atti Congr. Internaz. di Studi Boeziani* (Pavia, 5–8ott. 1980), Roma 1981, 16–25; о Боетију као хришћанском философу посебно: L. Obertello, *Severino Boezio* (Genova 1974), I, 565–781; о трактату *De fide catholica*: H. Chadwick, *Boethius. The consolations of Music, Logic, Theology and Philosophy* (Oxford 1981), 175–180. Цело поглавље IV, „Christian theology and the philosophers“ („Хришћанска теологија и философи“), стр. 174–222, је од огромног значаја.

<sup>47</sup> „Die andere Theologie“, 42, n. 123.

представљао као љубитељ „прича“? – τὰ μὲν οἵκοι φιλοσοφῶν τὰ δ' ἔξω φιλομυθῶν (PG 66, 1188 A).

На основу тих речи је Дери, очигледно, засновао свој суд да је Синесије одбацивао целокупно хришћанско учење о спасењу, сматрајући га митологијом.<sup>48</sup> То претпоставља да је изабрани епископ сматрао да су оваплоћење Христово, Његов живот на земљи, Његова смрт и васкрсење – митови. Да ли то заиста произлази из Синесијевих речи?

Ево како Синесије оправдава себе: он неће учити друге сопственим ставовима, али сам не жели да их напусти. Што се тиче душе, постоје научни докази који не могу тако лако бити уздрмани. Ипак, не би требало објашњавати те ствари људима који нису интелектуално припремљени. То би била озбиљна грешка, јер би им то могло нанети штету. Истина о божанским стварима је тајна. Морамо је се држати јер је од Бога, али не можемо говорити о њој на исти начин мноштву људи.

Синесије помиње три тачке (1185 B): (1) „Никад нећу бити уверен да је душа по настанку млађа од тела; (2) Нећу рећи да ће свет и његови делови нестати заједно; (3) васкрсење о коме се много говори ја видим као свету тајну. Што се тиче ове ствари, далеко сам од схватања гомиле.“

Шта прва тачка значи? Првенство душе над телом било је основно убеђење не само позних платониста, већ и самог Платона и његовог Сократа који га помиње као једно од темељних начела које је бранио током читавог свог живота и за које је спреман да умре (Платон, *Криџон* 46б–49е; упор. *Огдор*. 29d–30a). То уверење нема непосредне везе са Душом света нити неминовно подразумева било шта о сеоби људских душа, што су учења која хришћани обично нису прихватили. За Платона, првенство душе над телом није чак значило првенство у времену, као ни за Плотина. И један и други су подразумевали да је душа та која држи тело заједно а не обрнуто, и да душа има водећу улогу у људском саставу. Може се, дакле, говорити о онтолошком првенству – а то је увек било хришћанско учење. Давање првенства телу значило би поставити све наглавачке.

Што се тиче друге тачке, о неверовању да ће читав свет нестати са својим деловима, Синесије није морао нужно да верује у постојање Душе света. Вероватно и није. Његов савременик Немесије

<sup>48</sup> Дери, *loc. cit.*, пише да је, будући убеђен у непроменљиво савршенство душе света (која се, узгред, уопште не помиње у Синесијевом тексту), Синесије био присиљен да „die gesamte Erlösungslehre (für Synesius: Mythen) des Christentums abzulehnen“ [одбаци читаво хришћанско учење о спасењу (за Синесија: *митове*)].

Емески, који је дао савршено платонистичку дефиницију душе – као натчулне суштине која се непрекидно креће, а будући натчулна онда је и вечна – одбацио је учење о души света, али је веровао да би добар Творац сачувао своје добро конструисано дело и не би дозволио да нестане. И Синесије је могао веровати у исто. И обојица би били добри платонисти.

Што се тиче васкрсења, чак је и Дери приметио како је Синесије веровао у њега. Ипак, Синесије недвосмислено одбацује идеје велике већине хришћана по питању есхатологије. Вероватно је одбацивао прилично наивне и врло „телесне“ фантазије, честе међу хришћанским верницима, које се тичу краја света и васкрсења. И може бити да је управо то окарактерисао као „приче“ (митове), неприхватљиве за философа, али неопходне за народ.

Не можемо рећи да Синесије није био у праву када је говорио да је васкрсење било *ἵeron τι καὶ ἀπόρρητον*. Све што можемо рећи је да је имао прилично надмен став о сопственој супериорности у односу на „гомилу“. Тиме је, нема сумње, показивао своју блиску повезаност са платонистичком школом из Александрије и са својом уваженом пријатељицом Хипатијом, која је у то време била на њеном челу. Она је мање-више увела дух интелектуалне аристократије, оштро супротстављен *ἀπαίδευσις* хришћанских монаха.

Сам Синесије је узео Диона као узор „грчког начина живота“ који је одабрао, живота у коме је много времена било посвећено философији и изучавању књижевности. Оштро је критиковао монахе због њиховог противљења култури.<sup>49</sup>

У Александрији тог времена, платонизам је био последња тврђава грчке цивилизације са прилично неприродном фасадом од алегоризованих грчких богова. У тој духовној клими, Синесије је показао слободу свога ума оженивши хришћанку и сам поставши хришћанин. Када је изабран за епископа, поново је пројавио своју слободу, захтевајући да му буде допуштено да настави са извесним личним начином живота: најпре, није желео да буде одвојен од своје жене или присиљен да напусти своја нормална брачна права, а друго, желео је да сачува своја лична уверења по три горенаведене тачке. Изгледа, стога, да мишљење да је таквим избором у корист философске мисли изабрани епископ одбио целокупно хришћанско спасење представља

<sup>49</sup> *Dion or His Mode of Life*, написано у његову сопствену одбрану око 405. г. Текст: PG 66, 1111–1164. На енглески превео А. Фицџералд (A. Fitzgerald), *The Essays and Hymns of Synesius of Cyrene*, 2 vol., 1930. Исти преводилац је превео и Синесијева писма – *Letters of Synesius of Cyrene*, London, 1926. Коментар на Диона дао је К. Трој (K. Treu), *Synesios von Kyrene. Ein Kommentar zu seinem „Dion“*. Т. Н. 71 (Berlin 1958).

озбиљно неразумевање. За такав закључак нема довољно доказа. А читав његов живот и његова дела говорили су супротно.

Оно што видимо у Синесијевим делима је прилично велика количина синкретизма. Његове химне посвећене Светој Тројици подсећају на Јамвлиха. Али његова похвала Божијем Сину рођеном од Дјеве (Химне 5 и 6) оставља нас без икакве сумње у његово хришћанско надахнуће. Његова 9. химна „Христов силазак у Ад“, описује један члан хришћанског Символа вере, али уз коришћење читавог система митолошких слика.

Оправдано је, стога, подвести Синесија под тип *ī*, иако се он веома разликује и од Минуција Феликса и од Боеција. Мада је желео да буде философ, није био научник попут Боеција. Нити је имао ту меру једноставности коју се може наћи у *Октавију* Минуција Феликса. Синесије је био епископ, и његово *105 писмо* показује колико је озбиљно преузео одговорност за ту свештену службу. Послушан према позиву за који је био вољан да жртвује и начин живота који је волео, живот велике личне слободе, у коме је део свог времена посвећивао читању, али изванредан део и „забави“ (παίδιά), свом оружју, коњима и псима. Жртвовао се и сасвим се посветио обавезама на својој новој дужности, не схватајући их само као форму, већ изнутра као позив на освећење. Али тражио је право на своје мишљење о ономе за што је знао да је истина. Јер то је део служења Богу. И то је оно што је звао φιλοσοφείν. Зато хајде да га учтиво сместимо под тип *ī*, према његовим сопственим речима.

Тип *g*. У списима псеудо-Дионисија Ареопажита наилазимо на христијанизовану форму Прокловог неоплатонизма. Проклов свет и метафизика су измештени на друго место. Писац је унео новине, рецимо, говором о Богу као „Узроку свих ствари“, као Божанској љубави која „излази из себе“ тражећи другог. Тога нема ни код Прокла, ни код Плотина. То је хришћанска Божија љубав. Аутор ареопажитског корпуса у својој теологији томе даје централно место.<sup>50</sup> Христијанизована форма неоплатонизма се огледа у поистовећивању Првог начела са апсолутним Бићем и Мишљењем, у говору о Богу као личности и у схватању да је Бог „Узрок“ у контексту свесног чина стварања.

На крају овог кратког прегледа можемо закључити да, у целини, хришћански интелектуалци нису заузимали непријатељски став према грчкој философији; више су били позитивно заинтересовани, мада никад без критичке уздржаности.

<sup>50</sup> Тиме се бавим у чланку „Greek cosmic love and the Christian love of God“, *Vig. Chr.* 35 (1981), стр. 57–81, посебно 70f.

## 5. Заједничка основа

Није сваки облик грчке философије био прихватљив за хришћане. Епикурејство и скептицизам су одбачени, а Аристотел и стоици су препознати као они чија учења садрже вредне елементе. Сматрало се да је стоичко виђење божанског Провиђења надахњујуће. Аргументи којима је оно поткрепљивано могли су да послуже у расправи са атеистима. А и служили су касније кроз историју, код Томе Аквинског, Лајбница или Волфа. Велики део стоичке етике могао је бити асимилован, што је и учинио Свети Амвросије у оквиру свог списка *De officiis* који је касније постао саставни део римског катихизиса и опстао све до данас.

Платоновска метафизика, пак, хришћанима првих векова била је врло блиска, продирући у дубине њиховог унутрашњег живота. За платонисте су, заиста, невидљиве ствари биле далеко важније од видљивих. Само оне су биле „истинита стварност“ и због тога од далеко већег значаја него све остало. Овај свет је суштински зависан од те друге стварности за коју се једино може рећи да је „Биће“ у пуном и савршеном смислу. Од те стварности зависи овај свет, његова лепота и ред, његов поредак и постојање. „Бог је добар“, Он је узрок свих ствари и Он одржава свет својим Промислом. А душа, ова наша људска душа, бескрајно је важна. Она не умире после смрти, већ живи у вечности у стању које одговара човековом моралном животу на земљи.

То је оно у шта су платонисти веровали на рационалним основама. Хришћани су могли да овакве мисаоне форме прихвате и да их доживљавају као подршку. Нема никакве сумње да су их асимиловали и уградили у сопствена уверења, што је очигледно код Јустина, Климента и Оригена, Кападокијаца и Светог Атанасија све до Августина. То не укида чињеницу да су хришћани живели ослањајући се на суштински другу традицију, која је апсолутно одређивала шта је прихватљиво а шта није.

Зато хришћанин не би никада прихватио нешто што није у складу са оним што је примио као истину. Али би прихватио оно што би оценио као усклађено са својим уверењима, као њихово продубљивање и потврђивање, и уградио у свој најинтимнији унутрашњи живот. Такво је било платонистичко учење о ноетичком Бићу, савршеном, вечном и увек једнаком себи самом.

## 6. Разлика у духовној клими

У формалном смислу философија, укључујући платонизам, била је врло различита од хришћанске вере. То није била затворена и јасно дефинисана конфесија као што Дери предлаже. Она је увек била заснована на рационалном аргументу. Осим тога, до краја антике то није био затворен систем. Философија је била отворена за различита мишљења, која су неки платонисти прихватили, а неки одбацивали. То је био случај са, нпр., проблематиком каква је сеоба душа. Платонизам је, тада, у принципу увек био отворен за расправу, хришћанство није. Јединство Бога, који је био вечан „заједно са“ својом Речју није било предмет дискусије, било је ствар вере. Да је та Реч постала тело и настанила се међу нама, то је још један постулат вере а не предмет дискусије. Пошто као платонисти – не можемо рећи „платонизам“ – нису могли да прихвате ово, они су остали страни хришћанству. За хришћане ово није мењало чињеницу да је Бог вечна светлост, вечни Бог и савршено Биће, узрок постојања свих ствари, Бог вечне Мудрости и Доброте, могао бити изражен терминима платонске метафизике. Тако су чинили хришћани. То видимо на пример код Августина.

## 7. Тензија и борба

Сама чињеница да су платонисти и хришћани имали сличну заједничку основу могла би постати узрок тензије и чак тешке борбе. Нема сумње да је срж хришћанства, вера у Исуса Христа као оваплоћеног Бога, била страно платонизму као таква. Појединци, одрасли са платонским начином мишљења и грчком културом, могли су у једном моменту свог живота бити у сукобу са том новом вером и пошто је хришћанска порука полагала право да учи „путу“ до Бога, осећали би изазов да начине сопствени избор. За неке људе ово би могао бити предмет са пуно проблема. Није свако био као Јустин, тај једноставни човек из Самарије, који је осећао да је „на путу“ Платонове школе, али у сусрету са хришћанском поруком слушао ју је отвореног ума и ту увидео испуњење јеврејских пророка, који су доказали да су били такође испуњење његових сопствених чежњи и његове ватрене наде. У Јустиновом случају нити је постојао интелектуални понос због грчке традиције цивилизације, нити национални понос због јеврејске религијске традиције. У другим случајевима препреке би деловале несавладиво, и чак су могле да се искомбинују у контра-систем, или у грчку философију повезану са традиционалном грчком религијом

или полу-религијом, или јеврејски национализам који прати сопствену егзегетску традицију. Грчки контра-систем створио је још за време владавине Марка Аурелија (око 178. г.) Целс који је заиста у хришћанству видео порицање културних и људских вредности. Само напредовање хришћанства и његове духовне снаге је допринело извесној горчини Целсовог напада. Код Плотина, који је знао хришћанске гностике, налазимо доследнији философски став, посебно у одбијању сваког драматичног говора на нивоу духовног Бића. И заиста он је такође показао ту врсту презира према ἀπαίδευτοι који је био карактеристичан за платонисте.

Порфирије, човек велике духовности и доброг образовања, презузео је аргументе против хришћана од Целса. Ван сумње је да је био особа знатно виших квалитета. Хришћанство му је морало изгледати као супарнички покрет у погледу духовног живота, опасан због своје привлачности за масе. Из самог тог разлога оно је морало бити нижег положаја. Исус по јеванђелистима дефинитивно није био тип философа: био је то човек који је презирао учење и теоретски поглед, дајући предност необразованима. За Порфирија – исто као и за Целса – ово наводно непријатељство према цивилизацији чинило је хришћанство гнусним и мрским.

Према Деријевом гледишту платонизам је изгубио много од свог утицаја у четвртом веку: остала је само једна школа, и скоро сви платонисти су постали хришћани. Због тога, сматра Дери, платонизам, који је био прилично успешан као средство да их приволи новој религији, сада је могао бити напуштен. Они хришћански теолози који су научили да мисле у формама платонске метафизике, уградили су ту философију у свој хришћански живот. У четвртом веку могла би се навести и битна имена.

Платонистичка школа Атине била је прилично важна у четвртом веку. Јамблих ју је повезао са новим религиозним духом, врстом мистицизма, тзв. „теургијом“ и вером да духовне снаге могу бити дате материјалним стварима (врста сакраментализма). Јулијан, којег је у двадесетој години „увео у неоплатонизам“ један од Јамблихових ученика, у суштини је био уведен у платонистичку философију не у смислу који је она имала за Плотина и Порфирија. На њега су изгледа снажан утисак оставиле вештине и трикови обреда посвећења.<sup>51</sup> Увести неког у мистерије и вратити га паган-

<sup>51</sup> Посвећење (иницијација), које је прокоментарисао J. Bidez, *La vie de l'empereur Julien* (Paris 1930), 72–81, на свој начин је описао Григорије Богослов, *Or.* 4, 55. Сасвим другачији поглед на то дао је грчки говорник Ливаније, који је био Јулијанов учитељ у Никомидији непосредно пре саме иницијације – Libanius, *Or.* 18, 18.

ским боговима није била реткост у то време. У Јулијановом случају то би се могло разумети као позив за обнављање царства помоћу обнове култова предака и древних културних предања. Његова паганска реакција била је свакако израз борбе јелинизма против „варваризма“, али то је суштински био религијски покрет, који је организовао човек који је сматра да је био вођен божанским силама. Платонизам у теоријском смислу није имао много везе са овим – већ је то био религиозни полет.

Брзо ширење култа бога Митре, симпатија житеља Галије према Јулијану и бројни записи захвалности поводом његових едиката толеранције који се налазе у скоро свим деловима Римског царства<sup>52</sup> сведоче о отпору паганизма. Прича о Хипатији, способној и знаменитој жени на челу философске школе у Александрији око 400. г. даје нам упечатљиву слику огорченог насиља и сукоба до којих је могло да дође између грчке цивилизације и масе хришћана. Синесије је дошао из Хипатијиног круга. Он је одржао уважавајуће и пријатељске односе са њом током целог свог живота. Мора да је умро убрзо после 412. године, кад је Кирило постао александријски патријарх. У његово време Јулијаново дело *Прошив Галилејаца*, написано 363. г., било је веома популарно и доста читано. Упечатљиво је да је тек неких седамдесет година после његовог објављивања Кирило нашао разлога за побијање истог,<sup>53</sup> од чега нам је сачувано првих десет књига. За Кирила, који се није нарочито интересовао за философију, непријатељ кога је требало победити није ионако био платонизам. На страни оних који су се осећали као губитничка страна морало је бити доста огорчености, као што је то било у случају Хипатије.

Међутим, платонизам као философија трансцендентног није нестала, јер је дуго била саставни део интелектуалног живота водећих хришћана. Ово се може видети у записима Атанасија и Августина исто као и код Боeciја. У том домену ареопагитски списи нису били потпуна новост. Свакако псеудо-Дионисије није био ни једини нити први који је увео платонску метафизику у хришћанске умове. Она је тамо продрла одавно.

<sup>52</sup> Bidez, *op. cit.*, 228f. У напмени 12, стр. 393, наведене су референце.

<sup>53</sup> Кирил Александријски, PG 76, 509–1058, текст bb. I–X са латинским преводом; фрагмент bb. 11–19: 1057–1064. Још фрагмената у С. J. Neumann, *Juliani imperatoris librorum contra Christianos quae supersunt*. Script. Graec. qui Christianam impugnaverunt religionem quae supersunt. fasc. 3 (Leipzig 1880) – грчки и сиријски фрагменти Кириловог дела са латинским преводом.

## 8. Позитиван утицај философије на хришћанску мисао и хришћанства на пагански платонизам

Хајнрих Дери закључује своје опширно излагање о платонизму и хришћанству са четири негативна става.<sup>54</sup> Први започиње на овај начин:

„Често разматрано нагињање многих ранијих богослова ка платонизму није остварило никакву промену или деформацију хришћанства у његовој суштини. Хришћанска доктрина развила се према сопственим унутрашњим законима“.

Дотле је Дери потпуно у праву. Он наставља:

„Платонизам свакако није припадао факторима који су споља утицали на хришћанство. То се са потпуном сигурношћу може видети из расправа које су се водиле о Христовој суштини и природи.<sup>55</sup> Та расправа би требало да доведе до врло различитих резултата да је платонизам, било у или изван Цркве, могао остварити било какав утицај вредан помена. Никад платонизам није дотакао суштину хришћанског учења.“

Опет, последња реченица је савршено тачна. Претходеће јој тврдње треба узети са неким резервама. За Дерија је „платонизам“ био заговорен систем религијске природе, „конфесија“, инкомпатибилна са хришћанством. Да је он заиста реметио теолошке дискусије Никеје и Халкидона, то би морало бити поражавајуће за хришћанство. Управо оне ствари које су срж хришћанске вере, – да је „Реч постала телом“ и да је Син „исте суштине“ са Оцем – биле су незамисливе платонистима. Зато су хришћани морали да иду сопственим путем и наравно они су тако и учинили.

На неки начин ово је истина. Хришћанска вера живела је од свог предања. И Оци Никеје и Халкидона морали су да ту веру изразе што јасније, колико је то било могуће у појмовима који су искључивали грешке тадашњице.

Да ли су те грешке биле идентичне са платонизмом? Вероватно Дери не би ишао толико далеко. Али он *јесте* мислио да је аријан-

---

<sup>54</sup> „Die andere Theologie“, *ThPh*, 1981, 43f.

<sup>55</sup> Ако је термин „диспут“ сувише академски, онда се мора говорити о „борби која је била вођена“ (Dörrie: „der Streit, der geführt wurde“).

ство у суштини било повезано са платонизмом, тако да је са одбијањем те хришћанске јереси платонизам такође био осуђен. Но, Аријева промишљања о Сину Божијем, који по њему није био вечан нити једнак са Оцем, чак ни налик Њему, и због тога није био у могућности да га позна – ова убеђења била су, по свему судећи, пре сасвим независан развој, вероватно нимало платонског карактера. Ф. Рикен, у свом раније цитираном опису три различита развоја која су произашла из прихватања платонске онтологије, назива то „једном од могућих последица“,<sup>56</sup> што ће рећи једном од оних чије је учешће или аналогија било искључено. То је у оштрој супротности са Јевсевијем, који може деловати као неко ко је био близак Арију по својој вери у подређеност Сина, али је делао на сасвим другачији начин, више у складу са Платоновим мишљењем и са сведочанством Писма.

Трећи „могући“ развој заснован на платонској онтологији било је Атанасијево богословље. Уместо одвајања „ипостаси“ једне од других, он подвлачи њихову суштинску повезаност. Без Сина суштина Оца није потпуна. Исто као што светлост не може постојати без зрачења и извор без реке која тече из њега, тако Бог не може бити одвојен од своје Речи, своје Мудрости и Истине (*Orat. c. Arian. I*, 29). Кроз своју Реч Бог је створио свет и „лик Речи“ био је утиснут у створене ствари (*Or. c. Ar. II*, 79). Налазимо Филонову омиљену слику печата и код Атанасијевог и код Филоновог образлагања о Речи као ствараоцу света, никад одвојеној од Оца, већ увек у вези са Њим. Теолози често говоре о „иманентности“ у погледу Сина. Ипак је боље то не чинити. Божија Реч по себи остаје трансцендентна, чак и кад делује у свету и историји.

Ф. Рикен је потпуно у праву када указује на то да Платонова онтологија прожима Атанасијево богословље. „Она иде толико далеко да се може говорити о јелинизацији хришћанске поруке“, закључује он. Али он журно додаје да се у ова три случаја бавио „пријемом“, увек имајући критичко мишљење с обзиром на старе концепције бића и света. У случају Атанасија он објашњава: „Атанасије покушава да помоћу платонске онтологије уздигне концепт Бога платонско-аристотеловског предања, почињући од Христовог историјског доласка на земљу“.<sup>57</sup>

<sup>56</sup> *ThPh*, 1978, 337 ff.

<sup>57</sup> *Op. cit.*, 350. Рикен пише: „Athanasius versucht ..., mit Mitteln der platonischen Ontologie den Gottesbegriff der platonisch-aristotelischen Tradition vom Christuserignis her aufzuheben“. Од „aufheben“ претпостављам не значи „укинути“ већ пре „подићи на виши ниво“ или „уздићи“.

Донекле задивљено гледамо на овај високо теоријски пут изражавања Атанасијевог постигнућа. Да ли је овај грчки црквени отац четвртог века заиста покушао да коригује философски концепт Бога?

– Узгред, говорећи о Богу као  $\acute{o} \acute{o}nt\omega s \acute{o}n$  Атанасије је користио донекле модификовану платонску формулу, започињући од стварно чисте платонске метафизике трансцендентног Бића.<sup>58</sup> Да ли је пак, док је мислио о Богу као суштински „заједно са“ или никада одвојеном од свог Логоса, Речи и Мудрости, Атанасије заправо повезао Аристотелов концепт божанског Мишљења ( $\nu\acute{o}\eta\sigma\iota s \nu\acute{o}\eta\sigma\epsilon\omega s$ ) са Платоновим  $\acute{o}nt\omega s \acute{o}n$ , у то се може основано сумњати. Уопште не мислим тако.<sup>59</sup> Али, после свега, да ли је Атанасије покушао да исправи или „уздигне“ неки философски концепт Бога? – Па не, то га није интересовало у таквом академском смислу. Оно што је он радио био је једноставно покушај да изрази онолико јасно и верно колико је могуће веру која је у Цркви живела вековима, брижно чувана преношењем са генерације на генерацију, довољно свестан да је ово најдрагоценији залог наслеђен од апостола.<sup>60</sup>

Рикен је нарочито био заинтересован за изучавање Јевсевија Кесаријског. Овај писац је представио Божијег Сина истом врстом слике коју налазимо код Филона, који је представљао Логоса како влада небеским силама, слике која је позната из ране јелинистичке расправе *Περὶ κόσμου* и преузете од платониста као што су Максим Тирски и Нуменије.<sup>61</sup> Војсковођа добро организоване војске и кормилар једрењака, како је Јевсевије описао Реч Божију, вероватно потиче из Аристотеловог познатог дијалога *Peri philosophias*.<sup>62</sup> Јевсевије је за њу могао знати из александријског предања.

<sup>58</sup> Мора се рећи да Атанасије у *Or. c. Arian.* II, 43 не говори о  $\tau\acute{o} \acute{o}nt\omega s \acute{o}n$ , али користи  $\tau\acute{o}n \acute{o}nt\omega s \acute{o}nt\alpha$  упоредо са  $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\iota\nu\acute{o}n$  као атрибут за „Бог“.

<sup>59</sup> Уп. мој прилог у *Platonismus und Christentum*, Festschrift Dörrie (Münster i. W. 1983), 298ff.

<sup>60</sup> У *Or. c. Ar.* I, 8. Атанасије пита: Где су они икад чули ово, да треба да служимо створењу? Ко их је учио таквој доктрини када су им предавана начела вере? – Али шта није од наших отаца већ је сада новоизмишљено, шта би то друго могло бити сем погрешних учења за која је Свети Павле предвидео да се могу појавити?

<sup>61</sup> Уп. моје напомене уз Филоново дело *De fuga* 19, 101, и *De agric.* 12, 51, у *Gr. Phil.* III, 1303, b и с. Расправу *De mundo* је опширно тумачио Пол Моро (Paul Moraux) у другој књизи свог рада *Der Aristotelismus bei den Griechen* (Berlin 1984). О поглављу 6 в. стр. 37–48.

<sup>62</sup> Ross, *Aris. fragm. sel.*, P. phil. 12b; ap. Sext. Emp., *Adv. dogm.* III, 26–27 (у mojoj *Gr. Phil.* II, 426b).

Долазећи до Атанасија Рикен закључује:<sup>63</sup> Атанасије није напустио космолошки концепт Логоса и Његове теолошке заслуге; „тачније, он је покушао да то прилагоди и интегрише“.

Но, ово каже немачки професор. Грчки црквени отац Атанасије није „покушао“ ништа друго већ да изрази своју веру за коју је знао да је прихваћена вера у Цркви.

Сасвим исправно Рикен примећује да код Атанасија, мада платонска онтологија савршеног и вечног Бића прожима његово богословље, духовна клима још није иста као код грчког платонизма. Одиграо се преображај грчких форми мишљења<sup>64</sup>: „стварно биће (ὄντως ὢν) и истински Бог је Отац Господа нашег Исуса Христа“; главно интересовање није више веза Бога и космоса, већ Његова блискост човеку у Исусу Христу. Рикен говори о промени онтолошких категорија из учења о ипостасима према суштинској повезаности<sup>65</sup> – ово долази из новозаветног појма Бога: то није резултат философске дискусије.

Поменула сам раније Рикенов одговор савременом позиву на „дејелинизацију“. Он је показао да се у Атанасијевој теолошкој мисли *inter alia* у ствари десила дејелинизација платонске метафизике. Али можемо ли ми у потпуности без тог облика грчке метафизике? Није ли неопходно изразити стриктну трансцендентност Бога према свим створеним стварима и истовремено Његову ненадмашну блискост са човеком? – Имамо ли бољу или бар једнаку форму мишљења? Не, немамо. Ако изразимо однос Христа према Богу у само функционалним терминима, изгубили бисмо оно што је Атанасије у својој борби против аријанства задобио за Цркву.

Ово је суд човека који је добро свестан чињенице да његова вера у Бога има одређене онтолошке импликације и који зна да ова чињеница има своје теолошке последице које су повезане са философијом.

Међутим, Дери, који је после опширне дискусије размотрио ову проблематику, није напустио теорију да је (1) платонизам систематично јединство мишљења, које је апсолутно инкомпатибилно са хришћанством; (2) будући да је тако, платонизам није могао допринети хришћанском учењу. (3) Очигледно није, јер да се то догодило, то би морало бити споменуто негде у записима историје црквеног учења. Но ипак није.

<sup>63</sup> *Op. cit.*, 349.

<sup>64</sup> Ricken, *loc. cit.*: „das Gottesbild. . . hat eine wesentliche Akzentverlagerung erfahren.“

<sup>65</sup> Wesenzusammenhang. Ricken, *loc. cit.*

У другом ставу свог закључка он износи: Грешка је мислити да би неки тзв. платонистички богослови ране Цркве имали намеру да траже у платонизму ма какву помоћ за решавање сопствених проблема вере.

У томе је он у праву. Наиме, не би требало користити те појмове.<sup>66</sup> Богослови четвртог и петог века нису тражили од платонизма помоћ за решавање својих проблема. Међутим, оно што се заиста догодило је да су се они, пошто је платонска онтологија била нешто што се налазило у основи њихових умова и што је било уграђено у њихово промишљање о Богу и божанској Речи, изразили у терминима које су користили. То, наравно, није било ништа спољашње или случајно. То није био само метод или стратегија усмерена на то да достигне до највећег круга читалаца, како је Дери претпостављао.<sup>67</sup> Био је у праву када је то назвао анахронизмом да би показао оне ране хришћанске теологе како покушавају да разјасне сопствене проблеме вере консултујући платонске филозофе. То је оно што би модерни теолози могли и да ураде, древни то нису; они нису имали „фаустички“ став, већ су једноставно желели да уче, да убеђују, да преобраћају.<sup>68</sup>

У међувремену, Дери је лично практиковао другу врсту анахронизма, у толикој мери да је опет и опет древним писцима од Филона Александријског до хришћанских теолога четвртог века приписивао став који би могао бити стриктно лутерански или бартовски („Barthian” – под утицајем ставова К. Барта – *иприм. рег.*), који пориче да су „Атина и Јерусалим“ могли имати ишта заједничко. „Вера“ је по природи сасвим различита од философије. Стога, он мисли да је оно што ови писци чине просто спољашња ствар. Они користе речи и слике познате њиховим читаоцима са намером задобијања њихове наклоности према религиозној истини, која је заправо другачија. Дакле, Филон говори јелинизованим Јеврејима свог времена философским језиком, не да би продубио њихов философско-религиозни поглед, већ *да их заустави у „философирању“* и врати их „Мојсију“.<sup>69</sup> Исто тако хришћански писци и теолози првих векова користили су језик платонизма не како би развили философско разумевање својих читалаца; они су ко-

<sup>66</sup> Не желим да предложим како је Рикен или ко год изразио ствар прецизно у овој форми.

<sup>67</sup> *Loc. cit.*, 43, sub 2.

<sup>68</sup> *Loc. cit.*, n. 124: „Eine derart ‘faustische’ Haltung war antiken Theologen, die zur Feder griffen, durchaus fremd“.

<sup>69</sup> *Op. cit.*, 12–13: „es geht ihm (Philon) nicht um eine Öffnung zum Hellenismus hin. Ganz im Gegenteil ... Der Weg, den Philon weist, soll durchaus nicht in beiden Richtungen beschritten werden ... Philon ist ... bemüht einen Weg zu eröffnen, der aus der hellenistischen Welt ins Judentum zurückführt“.

ристили тај језик једноставно као ефикасан начин да преобрате платонизоване интелектуалце тог времена у веру у Исуса Христа, која је заиста била „нешто потпуно нејелински“.<sup>70</sup>

У суштини је менталитет ових аутора био веома различит. Ни за Филона нити за ране хришћанске теологе философија није била проста спољашња форма мишљења, средство за преобраћање одређеног staleжа цивилизованих људи, ефикасно средство које би могло бити одбачено пошто је послужило својој сврси.<sup>71</sup> На тај начин је Дери гледао на то; то није оно што се у древности сматрало односно философије. Филон Александријски ју је заиста волео<sup>72</sup> и сигурно је да ју је и Климент присвојио. Исто као и Филон са Мојсијем, Климент је веровао у дубље продирање у тајне хришћанске вере философским разумевањем и созрецањем.<sup>73</sup> Други су били мање везани и не тако ретко Платон је био неправедно критикован у неким детаљима због неразумевања. Али може се тврдити барем оволико: Платонова метафизика трансцендентног и савршеног била од кога зависе све видљиве ствари постаје суштински и фундаментални део хришћанског схватања од другог века па на даље. И то није нешто што треба одбацити.

Када су у дискусији са Деријем други истицали ареопагитске списе као пример хришћанског платонизма, који је имао значајан утицај на хришћанску теологију, посебно на Аквинског, они су могли да се ослоне на чињеницу да је Св. Тома читао *De divinis nominibus* псеудо-Дионисија, да је коментарисао у *Liber de causis* и препознао њихово прокловско порекло; и најзад да је читао и проучио новосачињен латински превод – чији је аутор био Виљем од Морбека – Прокловог дела *Elementa theologiae* (1268), студије чије јасно видљиве трагове налазимо у учењу о Богу које је изложено у првој књизи *Summa contra gentiles*, од поглавља 65 надаље.<sup>74</sup> На то Дери

<sup>70</sup> „etwas ausgesprochen Un-Hellenisches“, Dörrie, *op. cit.*, 13.

<sup>71</sup> Dörrie, *ibid.*, 14, после навођења колико „erfolgreich“ [нем. „успешним“ – прим. ред.] се чини ово средство – јер није век прошао а скоро сви платонисти постали су хришћани – закључује: „Danach erlosch der christliche Platonismus sofort; er hatte als Mittel der Überredung seinen Zweck erfüllt“.

<sup>72</sup> Др Дејвид Т. Рунија је у свом скорашњем коментару на Филоново тумачење *Тимеја* (diss. V. U., наведено изнад, п. 25) то сасвим добро увидео.

<sup>73</sup> Од велике важности су примедбе Х. Чедвика (H. Chadwick) о Климентовој наклоности, раније споменутој у овом чланку.

<sup>74</sup> У *S. c. g.* I, 70 и 71 налазимо Проклов доказ о степенима узрочности, *Елем. теол.*, погл. 56 и 57. Такође и у *S. c. g.* III, 74 (о божанској промисли). Е. Р. Додс (E. R. Dodds) је у уводу свог издања Проклових *Елементарних теолозија*, са преводом и тумачењем (Oxford 1933) XXXI, п. 4, приметио погл. 28, 30, 50–54, 57, 124 и 190 као паралеле са учењем

одговара правећи оштру разлику између патристичког периода и средњег века. Он спомиње следеће карактеристике.<sup>75</sup>

(1) У 13. веку Прокло је могао дати велики допринос развоју философско-теолошке онтологије; у 4. веку, међутим, Плотин и Порфирије нису извршили ни један сличан утицај на хришћанску мисао.

(2) У 13. веку водиле су се дискусије међу професионалцима – „ein Streit unter Fachleuten“ – нешто што се ниједном није десило у патристичком периоду.<sup>76</sup>

(3) Аристотелова логика је била тек сада уведена у дискусије<sup>77</sup> и постала основа схоластичке онтологије. Кроз платонизам који је потицао од Прокла – ово се мора признати – хришћанско учење било је обogaћено; то јест, како Дери објашњава, „само на латинском Западу“ – *freilich nur im lateinischen Western!* – Заиста задивљујући став.

Морамо узети ову слику благонаклоно, као мање или више импровизовану реакцију на мање или више случајну и једнострану информацију. Морамо само на кратко заборавити да се источно-медитерански свет јасно разликовао по непрекинутом хришћанском предању са посебно јаким платонским карактеристикама, у распону од Оригена и Кападокијаца до данашње православне теологије и духовности,<sup>78</sup> предању које је од александријских тумача из четвртог и петог века (дакле, пре Прокла!) комбиновало изучавање Платона са пажљивим проучавањем Аристотелове логики, почевши од Порфиријевог *Увода* и *Категорија* до савршеног схоластицизма Јована Дамаскина, који је представио своје велико енциклопедијско дело расправом о Аристотеловој логици.

---

Аквинског. Могли бисмо поменути још нека поглавља. Додс, *loc. cit.*, XXXII, помиње даљи утицај Проклових *Елеменаија* у византијском свету и на Западу. Види такође Überweg-Geyer 556f. Види такође и поглавље о књизи J. N. Findlay-а *Plato* штампаној 1974. године, одељак II мог дела *Studies in Plato and Platonism*, Leiden 1985, на крају.

<sup>75</sup> „Die unterscheidenden Merkmale“ – Dörrie, *op. cit.*, 44, sub 4.

<sup>76</sup> *Op. cit.*, 43 sub 3: „Es ist nie zum Gespräch gekommen“. Хришћани су правили пажљив одабир и ћутали су о ономе што нису могли да прихвате.

<sup>77</sup> „Jetzt erst wurde Aristoteles einbezogen“ (*ibid.*) – мало касно, заиста.

<sup>78</sup> Упор. С. Булгаков, *L' Orthodoxie*, Paris 1932, посебно одељци VII, IX и XI. Basil Tatakis, *La philosophie byzantine* (E. Bréhier *Histoire de la Philosophie*, Fasc. suppl. no. II), Paris 1949. Уп. такође I. P. Sheldon-Williams, поглавље „The philosophy of Icons“ у A. H. Armstrong (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early ME Philos.* (Cambridge 1967), стр. 506–517, и стр. 518–533 – о Јовану Скоту Ериугени.

Вољна сам да се вратим латинском Западу, мада не одмах у 13. век како је Дери предложио. Аристотелова логика се тамо изучавала доста раније, и њу је прву у теолошким проблемима применио Боеције неколико деценија пре него што су се први пут појавили псеудо-Дионисијеви радови. Преко Боецијевог превода Порфирије је постао велики учитељ логике на латинском Западу. Оно што је било ново у 13. веку на Западу није била Аристотелова логика, нити њена употреба у теологији, већ изучавање свих његових већих школских записа, физике и метафизике, његове етике и психологије. Ове записе, мало раније преведене на латински, коментаришао је Аквински, користећи Аверојеве коментаре који су у сваком случају били знатно мање платонски него ранији коментари Авицене. Ипак, зарад урођеног интересовања грчке источноевропске мисли могло би се дозволити праћење путање током истог периода и сачинити неколико маргиналних белешки о томе.

## 9. Следећи источнхришћанску путању

Александријска философска школа 6. века није била нарочито антихришћанска. Већина каснијих коментатора Платона и Аристотела постали су хришћани и општа тенденција била је да се усагласе два велика класична философа, Платон и Аристотел. Аристотелова логика била је нормалан део неоплатонских студија али је од Порфирија запала у посебне околности. У метафизици, Платон је био заступљенији. Ово је била врста философије која нам је позната од Боеција: он је био мајстор логике, али платониста у метафизици.<sup>79</sup> Исто би се могло рећи за Леонтија Византијског, Боецијевог савременика. Он је живео око двадесет година дуже и био много више него његов римски савременик укључен у полемике против несторијанаца и евтихијанаца. У христолошким контроверзама шестог века он је био један од првих Византинаца који је у великој мери користио Аристотелове концепте, посебно категорије. Као што се за Боеција може рећи да је поставио основу схоластичког метода на латинском Западу примењујући Аристотелову логику на теолошке проблеме, у истом смислу Леонтије може бити назван *ἀρχηγός*-ом византијске схоластике. Истовремено, њега треба посматрати у вези са Василијем Великим и Григоријем Богословом, и имати на уму да је он био неоплатониста у смислу тог доба.

<sup>79</sup> То је изнео L. M. de Rijk у раду прочитаном на Конгресу о Боецију у Павији, октобра 1980. г. – „Boèce logicien et philosophe: ses positions sémantiques et sa métaphysique de l'être”, објављеном у *Atti Congr. Internaz. di Studi Boeziani* (Roma 1981), 141–156.

Век касније Максим Хризополски, чешће називан и Максим Исповедник, постао је велики бранилац и тумач ареопагитских списа. Ове књиге су се скоро изненада појавиле у првој половини 6. века и у Максимово доба нису биле општеприхваћене као аутентичне. Он је бранио њихову аутентичност. Веома је важно је да је он протумачио ове изванредне списе које због своје неоплатонско-прокловске форме често није било лако разумети у хришћанском смислу. Максим је био прави човек за то. Јер не само да је живео према високој духовности те позне грчке мисли и њеном космичком визијом свих ствари које постепено долазе од Бога и на крају се Њему враћају, он је и живео ту визију у духу пророка и апостола. У време узнемиравано новим јересима које је подстицао цар на власти, он је постао истински *defensor fidei*, са јединственом оштроумношћу и са несавладивом чврстином карактера. У наизглед прихватљивој формули „једне воље у Христу“ одмах је увидео опасност повезану са језиком монофизита, односно схватио да би због неумерене спиритуализације историјски Исус могао бити изгубљен из вида. Максим је био истрајан у борби и јасан у својим аргументима. Био је способан за танане дискусије јер је изучио дијалектику која је свакако ишла много даље него што је Леонтије знао из те области. Но дијалектика за њега није била ништа више од алатке. Користио ју је у служби вере.

Нема сумње да је Максим желео да живи повучено у своме манастиру. Али уместо живота *ἡσυχία* добио је удео у животној борби, борби горућих контроверзи да се настави са доследношћу вери потврђеној на Халкидону. То се окончало прогонима, мучењима и изгнанством, завршно са свирепом смрћу. Али његов труд није био узалудан. Максимова стална обрада тешко разумљивих места у делима псеудо-Дионисија и Григорија из Нисе пружила је одговор стварној потреби његових савременика, и још увек је драгоцен увод у теологију и духовност ових отаца. Два века касније његово тумачење ареопагитских списа постало је мост преко кога су ти чувени али донекле слабо заступљени записи могли наћи пут према западном свету – заовставштина касног платонизма која се међутим у том прилично раном добу могла тешко разумети и усвојити.

Енциклопедијски рад Јована Дамаскина био је други мост. Дело је написано у првој половини 8. века, а теолошка целина истог била је преведена на латински језик већ почетком 10. века.<sup>80</sup> Годи-

<sup>80</sup> J. de Guellinck у *Byzant. Zeitschr.* 12 (1912), 448 помиње четири различита превода дела *De fide orthodoxa* из тог времена.

не 1151. Бургундио из Пизе превео је тај део Дамаскиновог дела под насловом *De fide orthodoxa*. Гејер [Geyer]<sup>81</sup> извештава о његовом значају са тачке гледишта о преносу културе. Јер Јован Дамаскин је проследио целокупно предање систематски уређене грчке патристике. *Magister sententiarum* Петра Ломбарда преузео је одатле свој модел и већину свог материјала, и за Аквинског велика *Summa Damascenus* била је сталан извор информација. Оно што овде могу да урадим је да увидим како су платонска метафизика и аристотеловска логика нашле место у Дамаскиновом раду.

Јован Дамаскин је био теолог, суштински заинтересован за потпуни, добро уређени и добро засновани опис православне вере. Међутим, да би се извршио намеравањим циљ, морају се испунити извесни услови. „Сваком занатлији је потребно неколико одговарајућих ствари да би остварио оно што жели. И није неприкладно ни краљици да је служи неколико омиљених слугу.“<sup>82</sup> Јован није ни најмање саблажњен овом метафором. Напротив, он мисли да је она у овом случају савршено прикладна. Логика и онтологија јасни су предуслови за теологију. Оне су чак примарни услови. Због тога у овом енциклопедијском раду названом *Πηγή γνώσεως*, „дијалектика“ задобија своје место у првом делу. Јован Дамаскин је имао посебно високо мишљење о студијама логике: он их је оценио као неопходан алат за остварење задатка који је себи поставио.

Било је потребно још неколико „слугу“: други део даје кратку историју јереси. У трећем делу би рад могао бити започет. И то је урађено веома систематично, јер је Јовану био познат научни метод.

Толико о формалним принципима. У трећем поглављу (*De fide orthodoxa*) предање ареопагитских списа имало је додатно значење у учењу о Богу: овде преовладава не Аристотел, већ „хришћански платонизам“. Бог који је основа свега и целог људског знања је по себи непознат и неизречив. Он не открива своју суштину човеку и може бити схваћен само кроз веру.<sup>83</sup> Он је изнад свих постојећих

<sup>81</sup> Ueberweg-Geyer, *Die patristische u. scholastische Philosophie* (Basel 1951), 151.

<sup>82</sup> Πᾶς γὰρ τεχνίτης δέεται καὶ τινων πρὸς τὴν τῶν ἀποτελουμένων κατασκευὴν. Πρέπει δὲ καὶ τῇ βασιλίδι ἄβραις τισὶν ὑπηρετεῖσθαι. PG 94, *Dialectica*, 532 AB. Bonif. Kotter (ed.), *Die Schriften des Joh. von Damaskos*, Bd. I. Patristische Texte und Studien, 7 (Berlin 1969), 54, Zz. 56–58.

<sup>83</sup> Стотом поглављу списа *De haeresibus* неколико рукописа додаје епилог који се може прочитати у PG 94, 777B–780. Б. Котер (B. Kotter) је у IV тому свог берлинског издања (1981, стр. 5f.) тај додатак одбацио – јер се исти не налази у знатнијем броју рукописа. После кратког прегледа о Св. Тројици, текст указује на следећи правац могућности или немогућности знања о Богу: Троједини Бог може бити појмљен и обожаван само кроз веру, πίστει, οὐ ζητήσῃ οὐδὲ ἐξεραυνήσῃ (не истраживањем), οὐ φαεινῶσει

ствари и постојећи је сам по себи. „Јер Он садржи биће у целости у Себи, као бесконачан океан бића без граница“ – οἷόν τι πέλαγος οὐσίας ἀπειρον καὶ ἀόριστον.<sup>84</sup>

Платонско је поистовећење са „Добрим“ и са Божанском вољом,<sup>85</sup> хришћанска особеност је, међутим, поистовећење са Бићем. Ово се не налази код Прокла, већ код псеудо-Дионисија,<sup>86</sup> и у скоро целом патристичком предању пре њега, на источно-медитеранској линији код Св. Јефрема и Атанасија, у познатој теолошкој расправи из четвртог века Григорија Богослова и код Кирила Александријског.<sup>87</sup> То је реч Јахвеа Мојсију (Изл. 3, 14), Ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν у *Σεισηυαῖνιши*, тексту који би сваки образовани грчки читалац у касној антици схватио као што је то учинио Филон Александријски, који је тврдио: „Бог сâм има стварно биће, одатле, само Његова врлина је права врлина. Ствари после Њега ‘јесу’ не у правом смислу: само према мишљењу (као супротном од добро утемељеног знања) се сматра да постоје“ – δόξη δὲ μόνον ὑφεστάναи νομιζομένων.<sup>88</sup> Филон објашњава: оне су само слика (μίμημα καὶ ἀπειχόνισμα) Божанског Бића.

Филон се заиста изражава сасвим парменидским терминима када каже да само Бог „постоји у Бићу“ (ὑφέστηκεν ἐν τῷ εἶναι), и да „ствари после њега“ нису κατὰ τὸ εἶναι. У паралели са ἐν τῷ εἶναι, израз κατὰ у овој формули би морао да се узме само локално: те ствари „нису у бићу“. Филон чак не говори о τὸ ὄντως ὄν; израз εἶναι – сагледан на основу текста Изласка – њему је довољан. Иако то не значи да он пориче метексис („methexis“ – учествовање – прим. ред.): ствари су „слике“. Оне једноставно нису „Биће“ по себи.

(не обзнањивањем). Ὅσα γὰρ ἐρανᾶται, τοσοῦτῳ πλέον ἀγνοεῖται, καὶ ὅσα πολυπραγμοεῖται, ἐπίπλεον κρύπτεται. Ἀπεριέργῳ τοίνυν λόγῳ προσκυνεῖσθαι θεὸς ὑπὸ τῶν πιστῶν. – Ἀκατάληπτος γὰρ ὁ θεός. „Expositio fidei“ или *De fide orthodoxa* почиње са изразом о непознавању способности Бога (PG 94, 789A; Bonif. Kotter, *Die Schriften*, II, 1973, стр. 7): „Не треба тражити или радознано истраживати оно што нам није дато од светих пророка, апостола и јеванђелиста“. Уп. псеудо-Дионисије Ареопагит, *De div. nom.*, I, 1–2 (PG 3, 585B–588C), I, 5 (593AB), V, 1–2 (816B–817A), XIII, 1 (977BC).

<sup>84</sup> *De fide orth.*, I, 9, PG 94, 836B; Kotter II, стр. 31.

<sup>85</sup> Псеудо-Дионисије Ареопагит, *D. n.*, IV, 10 (PG 3, 708A–B) – о Добру као универзалном узроку; IV, 12 (709B–D) – „Љубав“. Дамаскин, *De fide orth.*, IV, 22, PG 94, 844, Kotter II, стр. 35 (Бог као универзални узрок), са упућивањем на псеудо-Дионисија, *D. n.* 589D.

<sup>86</sup> *D. n.*, V, 4 (PG 3, 817C).

<sup>87</sup> У чланку *Antike Seinsphilosophie und Christentum*, прочитаном на Institut für Europäische Geschichte у Мајнцу (Mainz) 1957. године и публикованом у *Festgabe J. Lortz* (Baden-Baden 1958), vol. I, 527–548, навела сам референце (528 ff.).

<sup>88</sup> Филон, *Quod deterius* 44, 160 (Cohn-Wendl. I, 294.19) = Лошије напада боље, у vol. II Colson-Whit.; у мојој *Gr. Phil.* 1292.

На исти начин можемо наћи Плутархов говор у његовом објашњењу значења *Е* у Делфијском храму.<sup>89</sup> Овде се појављује појам *ὄντως ὢν*. У Јустиновом одговору на питање „Шта је Бог?“ проналазимо га поново у непогрешиво платонским терминима:<sup>90</sup> Бог је „оно што је увек исто, и узрок свих ствари“; чак и више, „то савршено Биће, које се може видети само оком *νοῦς*-а, узрок је свих интелигибилних (= умних) бића“ – за платонисте ово садржи у себи такође сва видљива бића, али индиректно – и напослетку – „То Биће по себи је изван свих бића; оно је неописиво и није изрециво.“

Јустин је заиста близак Плутарху. Обојица говоре језиком платониста. Књизи Изласка 3 то недостаје, али су Парменид и Платон присутни исто онолико колико су били за Филона. То је Апсолутно Биће, које је било неприступачно људском уму, а опет у исто време, као узрок свих постојећих ствари, улази у видокруг људског ума.

Атанасије је разумео текст Изласка на исти начин као Филон, што се може видети и у *Epist. De decretis* 22 и у *De Synodis* 35. У ова пасуса Атанасије је морао да се бави групом полуаријанаца који дискутују на следећи начин: Шта год да кажемо за Бога, „Бог“ или „Отац“, то је само име. То се не тиче самог Његовог бића, већ се тиче „онога што је о њему“ (*τὰ περὶ αὐτόν*), не Њега. Атанасије одговара тим својим противницима крајње огорчено, говорећи: „Ви озбиљно грешите. То умањује како Божије јединство, као да је Он материјално биће, тако и Његово постојање. Ви мислите да такви појмови као што су „Бог“ и „Отац“ не означавају праву суштину Онога који јесте, већ нешто друго? Нисте у праву. Кад чујемо „ЈА ЈЕСАМ, ја сам онај који јесте“; и „У почетку створи Бог небо и земљу“, и „Чуј Израиљу, Господ наш Бог је један Господ“, и „Тако говори Господ Сведржитељ“, <sup>91</sup> ми не разумемо ништа друго до саме суштине Онога који јесте.“

Зар Атанасије није видео шта су ти противници никејске формуле хтели да кажу? Видео је. „Свакако, нисмо способни да појми-

<sup>89</sup> Plut., *De E ap. Delphos* 17–18 (391F–392B), опширније објашњено у 19 и 20; *Gr. Phil.* 1312a–с. Уп. *Platonismus u. Christentum*, F. S. Dörrie (Münster i. W. 1983), 284 ff.

<sup>90</sup> *Dialogus c. Tryphone* 3, 5; уп. такође 4, 1. J. C. M. van Winden, *An Early Christian Philosopher* (Leiden 1971) коментарише ове текстове; види нарочито стр. 60 и 72. Презела сам то у F. S. Dörrie (1983), стр. 287–289.

<sup>91</sup> Ова три текста (Иzl. 3, 14; Пост. 1, 1, и Пnz. 6, 4) се наводе у *De Synodis* 35. Овде наведен превод Иzl. 3, 14 је из *The New English Bible* [превод на српски наведен је према преводу Ђ. Даничића – *нап. peg.*]. Паралелан одељак у *De decretis Nicaenae Synodi* (22) помиње текст из Иzl. 3,14 заједно са Иzl. 20, 2: „Ја сам Господ твој Бог“. Уп. такође *Orat. c. Ar.*, III, 6, последњи део. У овом одељку дискутује се о јединству Бога. Иzl. 3, 14 се наводи заједно са Пnz. 32, 39 и Језек. 44, 6.

мо Божије Биће“, како он каже, а ипак схватамо да се мислило на Њега самог.

Два века касније псеудо-Дионисије ће започети пето поглавље свог рада *О именима Божијим* разликујући „Надсуштаствено Биће“, које је сасвим изнад разума и људског говора, од Бића по себи које је истоветно са Добрим, и Узрок свега постојећег. Тако је псеудо-Дионисије, који је имао велики утицај у источној као и у западној Европи, засигурно био хришћански платониста. У свом преузимању Проклове теологије он претпоставља „надсуштаствено Добро“ које пребива у неприступној светлости, пре него што почне да говори о Добру као Промислу, божанској Љубави и универзалном Узроку. Он исправља неоплатонизам учењем да је божанска љубав *ἐκστατικός*, то јест да „тражи другога“ и да то није искорак на неком нижем онтолошком нивоу већ заиста права Љубав Божија коју налазимо у Писму.<sup>92</sup> Поред тога, исти писац се изражава појмовима који могу подилазити пантеистичким тумачењима, мада се може рећи да његово јасно онтолошко разликовање између једног трансцендентног узрока и многих њиме створених ствари искључује пантеизам. Бог који је Биће по себи даје биће и свим створеним стварима. У неком смислу Он је присутан у створеним стварима. Може се говорити о формули о Богу као *dator formarum*. Али лошије ствари могле су да следе. Појам *ἁπείρον*, кад се апсорбује у апсолутно Једно, могао је водити до изједначавања Бога – Апсолута – Бића, са „ничим“. Наравно, до овога је и дошло, и то не само у западноевропском свету.

Псеудо-Дионисије и његов латински преводилац Јован Скот Ериугена (Scotus Eriugena) су изнедрили хришћанску верзију Проклове снажне мисли да све извире од једног Извора и да се у супротном покрету све њему враћа. Међутим, принцип унутрашње зависности није био неопходно садржан у истој, као ни принцип „беспомоћности“ Бога. Јер у хришћанској верзији повратак је ствар слободне одлуке самог субјекта, а Први Узрок је свемоћни Бог. Но и у данашње време чујемо неког да говори Богу „Ти се не можеш одупрети томе; ти зависиш искључиво од нас“ – нови облик *excusatio providentiae* – , или чујете неког другог у римокатоличком манастиру како говори „да је част за Бога да ми бринемо о Њему исто као што је нама корисно да Он брине за нас“, и на крају ако чујемо неког „свештеника“ који нам

<sup>92</sup> Изложила сам ово у ранијим записима, посебно у чланку „Грчка космичка љубав и хришћанска Љубав Божија“ („Greek cosmic love and the Christian Love of God“), у *Vig. Chr.* 35 (1981), стр. 57–81, посебно 70.

каже „човеку су потребни људи, а Богу само потребни ми“, – све ове и сличне приче потичу из једног извора: од Прокла и ареопагитских списа. Ово су касни одједи. Постојали су и многи претходни.

*Ich weiß, daß ohne mich Gott selbst kein Nu kann leben* [„Знам да без мене Бог не би могао постојати ни на трен“ – Ангелус Силесијус, цитат из списа *Aus dem Cherubinischen Wandersmann* I, 8 – прим. ред.], написао је неки мистик у седамнаестом веку. Да ли је то био *илашонизам*? Платон, у сваком случају није био одговоран за таква размишљања јер он никада није ни сањао о реципрочности између трансцендентне *παράδεισος* и несавршених *εἰκόνας*. Нити је било ичега сличног код Плотина.

На свим овим основама није изгледало сасвим разложно наћи баш у Прокловој путањи неоплатонизма извор позитивног доприноса хришћанском учењу, много више него у ранијим облицима платонизма, укључујући и оне из четвртог века.<sup>93</sup> Као прво, нарочита наклоност ка овој другој врсти изгледа игнорише чињеницу да је код Августина платонизам Плотина и Порфирија био претворен у християнизовану платонску метафизику. Као друго, то превазилази неоспорну чињеницу да је Августинов платонизам преовладавао у средњем веку све до тринаестог века, да је живео снажно и касније, *inter alia* код Анселма Кентербериског, и цветао у време зрелог схоластицизма, нпр. код Бонавентуре. Да ли би неко хтео или не да овим хришћанским мислиоцима додели почасан назив „философи“<sup>94</sup> није од важности, будући да су они у сваком случају били хришћански платонисти. На крају, – и то сигурно није најмање важна тачка – очито је да је прокловски вид платонизма сагледан са стране хришћанског учења изазвао најмање толико, а можда чак и веће девијације у односу на ранију врсту платонизма.

Хајнрих Дери је био заинтересован за платонизам у раним вековима хришћанства. Да је имао времена да даље следи историју платонизма он би сигурно наишао на горе поменуте чињенице. Осим тога он би могао приметити да данашња наклоност за прокловски неоплатонизам произлази из нарочитог развоја модерне логике. Многи философи скоријих деценија налазе недостатак у Августиновом начину идентификовања Речи Божије са интелигибилним светом пла-

<sup>93</sup> Говорећи о предности Проклове путање нисам мислила толико на Хајнриха Дерија, већ пре на његове саговорнике и њихово залеђе.

<sup>94</sup> Неки историчари средњовековне философије нису вољни да то учине; нпр. Фернан ван Стенберхен (Fernand van Steenberghen) који, као строги томиста, одбија идеју „хришћанске философије“ како ју је исповедао Е. Жилсон (E. Gilson), и решава проблем који се јавља због такве личности као што је Бонавентура јасним опредељењем да је он теолог, а не философ.

тонизма, као што су то пре чинили нпр. Ориген и Григорије из Нисе. Они сматрају да је у Прокловом начину остварен прихватљивији облик асимиловане платонске метафизике. Овакав суд могао би се наћи, на пример, у делу о Проклу чији је аутор Вернер Бајервалтес (Werner Beierwaltes),<sup>95</sup> и он је такође присутан и у студији Клауса Кремера (Klaus Kremer) о утицају неоплатонске философије Бића на Аквинског,<sup>96</sup> делу које је својим једностраним приступом могло заиста дати утисак да су Прокло и Ареопагитови списи били једини – или бар главни – пролази кроз које је платонизам ушао у ум Томе Аквинског.<sup>97</sup> То је очигледно био утисак Хајнриха Дерија у његовој дискусији са римокатоличким немачким теолозима и философима одржаној у Салцбургу у лето 1980. године.

## 10. Карактеристике источнохришћанског платонизма

Држећи се Деријевог посебног начина интересовања можемо поставити следеће питање:

У ком смислу се источнохришћански духовни свет и црквена мисао у целини сматрају „платонским“, и то се наводи као њихова најупечатљивија карактеристика? Шта они мисле о овој претпоставци?

Као одговор, навешћу четири сведочанства.

Прво потиче од Оригена Александријског, *Contra Celsum* VII, 46. У претходном одељку цитирали смо Целса, који разјашњава платонску метафизику где је Биће супротстављено Настајању, предмет сазнања ума предмету виђења, интелигибилне ствари видљивим стварима. И оно што је сунце за видљиве ствари – узрок и њиховог постојања и

<sup>95</sup> W. Beierwaltes, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*. Philos. Abh. 24 (Frankfurt/M 1965). Бајервалтес (Beierwaltes) има веома високо мишљење о Проклу, али он је изувише добар научник да би био наклоњен искључиво овом покојном неоплатонисти.

<sup>96</sup> *Die neuplatonische Seinsphilosophie und Ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leiden 1966. Додала сам критичку напомену о Кремеровом раду у свом есеју „Deus Creator Omnium: Plato and Aristotle in Aquinas' doctrine of God“ објављеном у *Graceful Reason*, FS Joseph Owens, ed. L. P. Gerson, P. I. M. S. (Toronto 1983), стр. 217 f., н. 27.

<sup>97</sup> Бајервалтес у *Philos. Rundschau* 16 (1969), стр. 141 ff. посвећује 10 страна Кремеровом раду. Он затвара поглавље идентификацијом „Бића по себи“ са божанским Промисљањем коментаришући да „историјска веза са Августиним“ заслужује даље разматрање (146). Прилично. Види такође W. Beierwaltes (ed.), *Platonismus in der Philo. des Mittelalters*. Wege der Forschung, 197 (Darmstadt 1969).

њихове видљивости – то је оно што је Бог за умне ствари: Он омогућава уму да мисли и зна и Он је узрок постојања свих умних бића, док је Он лично изнад њих и изнад поретка познања свих интелигибилних објеката. Он би могао бити схваћен једино неком неописивом моћи. Али Целс мисли да хришћани већином нису способни да разумеју ове ствари, пошто су они ἀπαίδευτοι.

У свом одговору Ориген узима улогу обичног верника који је био веома потцењен од његових противника. Он није рекао ни реч против учења. Напротив, он не жели да приговори „добрим учењима“. Међутим, оно што Целс није видео ја да они обични људи који живе сиромашно и поштују Бога Творца света праве разлику између бића и постајања, интелигибилних и видљивих ствари. Заправо, „они гледају, као што су научили, не у ствари које настају, које су виђене и на основу тога привремене, него у узвишеније ствари, које нису виђене јер је њихова природа изван области чулног опажаја“. „Следбеници Христови гледају на ствари које постају, користећи их као степенице ка созерцање интелигибилних ствари. Од створених ствари света они се уздижу до невидљивих ствари Божијих. И они се тамо не заустављају већ се уздижу до вечне Силе Божије и, једном речју, до Његове Божанствености“.<sup>98</sup>

Друго је сведочанство Атанасија Великог, *Orat. contra Arianos* III, 52–53. Јевреји су питали: „Како та особа која је човек, може бити Бог?“ Исто тако аријанци постављају питање: „Како Он може, ако је Бог, постати човек?“ (III, 27). Атанасије одговара: Ова два питања су блиско повезана. Они који их постављају не виде да Писмо говори о Њему на два начина, оба као Богу, у пуном смислу, и као човеку, од када је Он узео људску плот. Јер у Писму није речено да Он „долази у човеку“, као што је чинио раније и обитавао у светим људима. Речено је да је „Реч постала тело“, а то је другачије (III, 29–30). Будући Бог, постао је човек *ради нас*, да би човек могао да учествује у божанској природи. Ово је значење речи „искупљење“: јер Он, који је Бог, узима људско тело и чини га сопственим, стога је и кроз то човек заиста избављен од греха и свог смртног стања; односно, човек је „обожен“ (III, 33). Атанасије користи термин θεοποίησις, који не значи да је човек „постао Бог“, већ да је људска плот освећена, тако да је човек *у синовљењем узео учешће* у Божијој природи и може да има удела у вечном животу, јер је проклетство греха уклоњено Њиме који је у нама.

<sup>98</sup> Скраћена парафраза (према преводу Х. Чедвика).

Атанасије наставља објашњавањем текстова. У 52 он објашњава Лк. 2, 52: „И Исус напредоваше у премудрости и у расту и у милости код Бога и код људи.“<sup>99</sup> „Морални развој својствен је људима“, тумачи Атанасије. „Син Божији, међутим, није могао да напредује, јер је био савршен у Оцу. Али Он је понизио себе *нас ради*, да бисмо ми с друге стране Његовом понизношћу били способни да се узвисимо. И то наше морално узрастање није ништа друго до *одвајање нас самих од ствари које осећамо* и долажење до саме Речи.“

Τὸ ἀφίστασθαι τῶν αἰσθητῶν.<sup>100</sup> Ово је заиста прилично платонски. То не подразумева потпуно одрицање од видљивих ствари; али подразумева унутрашње одрицање. И да ли би неко могао рећи, као платониста, да такво одрицање није суштинско за хришћански живот? Ја не бих тако рекла. Велики Џон Хенри Њумен (John Henry Newman) у томе није видео проблем. Његов превод чак иде мало даље – ка „одбацивању“.

Треће је сведочанство Григорија Паламе (14. век) из расправе са аристотелијанцем Варлаамом. Палама, син истакнутих родитеља у Константинопољу, определио се од најранијег доба за монашки живот. Када је такозвани „исихазам“ светогорских монаха презрен од Варлаама, који је порицао да је могло постојати ишта као што је непосредно „виђење“ Бога изнад разумног сазнања ума, те је тврдио да исповедање виђења божанске светлости није ништа друго до виђење створене светлости, Палама се заузео да оправда став исихаста.<sup>101</sup> Бранио је то и философским аргументима и религиозним искуством. Он одбацује учење о одвајању ума од тела као главну „грчку“ грешку,<sup>102</sup> – теорију која би, у ствари, могла бити изведена од Аристотела, *De anima* III, 5, и која је заиста била одатле изведена по арапском коментатору Авероју и западним авероистима. Он такође одбацује Аристотелово учење о Богу као научно-доказивој теорему у којој су могле бити изражене садржина или „суштина“ Божија. Не постоји научно знање о Богу које је достижно људским

<sup>99</sup> Превод преузет из *The New Engl. Bible* [српски превод наводимо према преводу Новог Завета Св. Арх. Синода СПЦ – *нап. peg*].

<sup>100</sup> Џ. Х. Њумен (J. H. Newman), мислећи без сумње на крштењску формулу, превео је: „the renouncing things sensible“. *Pompa diaboli*!

<sup>101</sup> Паламин Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζόντων, PG 150, 1101B–1117/18, и други списи, нпр. Κεφάλαια φυσικά, θεολογικά итд., *ibid.*, 909/10–959/60. Издање дела „У одбрану свештених исихаста“ приредио је Јован Мајендорф, са уводом, преводом на француски и белешкама (= *Spicilegium sacrum Lovaniense, Etudes et documents*, fasc. 31, Louvain 1959), 2 vol.

<sup>102</sup> „У одбрану исихазма“, 1108C.

интелектуалним способностима, као што је то сматрао Варлаам. Али заиста постоји расуђивање које припада људском телу и, пошто тело нипошто не треба бити презрено, оно је легитиман и неопходан пут ка Богу. Исправљајући неоплатонизам, Палама тврди да виша способност разума код човека мора бити у срцу.<sup>103</sup> Ту, у дубинама нашег срца, разум борави „као у ризници“, очишћен и усредсређен, и према томе налази поново свој право назначење и некад може превазићи себе и општити са Богом.<sup>104</sup>

То је онда заправо „виђење невидљиве Светлости“, не створене светлости, „већ заиста Светлости Божије, чије се сагледање човеку може дати по благодати“.<sup>105</sup>

Ово је у ствари, можемо рећи, прелеп пример хришћанског платонизма. Зато овде налазимо потпуно очувану Платинову доктрину о *νοῦς*-у као једином могућем начину за приближавање Богу: не као потпуно уздизање ка њему, већ као најближи пролаз.

Виђење Преузвишеног, које се „може“ даровати по благодати, нуди други интересантан пример. Јер Палама сагледава Светлост како „потиче“ од Бога и као Божију праву суштину, постављајући питање: Да ли је светлост „секундарна“, јер је „о Њему“? Да ли је тварна? Не, није, одговара он, јер је Бог један и недељив, Светлост припада Њему и не може бити одвојена од Њега.<sup>106</sup>

Са извесним изненађењем видимо да Палама овде говори потпуно истоветно као Атанасије, кад се суочио са полуаријанцима у Антиохији.

<sup>103</sup> *Ibid.*, 1105CD.

<sup>104</sup> *Ibid.*, 1108C, 1109A. Палама овде упућује на „великог Дионисија“ који, поред праволинијског кретања душе, која иде ка спољашњим стварима, зна за кружно кретање душе које је враћа себи и усредсређује њене интелектуалне моћи у јединство, начином на који може бити уздигнута до Доброг и Лепог, изнад свих постојећих ствари (*D. n.*, IV, 9; PG 3, 705A).

<sup>105</sup> У дијалогу *Theophanes*, PG 150, 909/10–959/60, Палама говори о способности комуницирања и неспособности комуницирања Божанства и „Божанских ствари“. Он оштро истиче неопходност унутрашње припреме: мора се бити „способан“ за примање божанског Присуства. (Божанску светлост не може „видети“ свако). Али чињеница да је Божија суштина несазнатљива не искључује да нам се начином свог деловања Бог представља у целини. Јер бестелесне ствари нису подељене као тела: Божанска благодат личност која је прима потпуно сједињује са Богом. 936A–C, 941D. Уп. такође *Kephalaia phys., theol. par 72* (1172B–C).

<sup>106</sup> Псеудо-Дионисије, *Epist.* 5 (PG 3, 1073A), „неприступну светлост“ у којој према 1 Тим. 6, 16 обитава Бог, назива „скривеном“ (за човека). Палама, *ll. ss.*, доказује да „божанско деловање“ долази одатле. Међутим, зато што је Бог један и недељив, примајући нека божанска дела у себе, људи Га примају у потпуности.

Четврто је сведочанство Сергија Булгакова, протојереја Руске Православне Цркве, бившег професора Московског универзитета, после 1917. г. професора на руском Православном богословском институту у Паризу, који је о стварању света написао следеће:<sup>107</sup>

„Бог је Творац света, који је саздао ни из чега. Свеблажени Бог не тражи у свету испуњење за себе, него по својој благодати Он жели да учини причасним бићу и небиће и у њему одрази лик свој. Стварање света ни из чега (*ex nihilo*) јесте дело љубави, свемоћи и мудрости Божије. Стварање света врше Света Тројица, Отац, који рече Реч у Духу Светоме... Света Тројица је непосредно обраћена свету Речју, кроз коју је све постало (Јн. 1, 3); Син је светотворацка, космоургичка ипостас, која речју исказује идеално биће света, али и Свети Дух ствара, животвори, даје свету реалност. Облици света имају превечно утемељење (*παράδειγμα*) у Богу и ова предвечна семена бића<sup>108</sup> загњурена у небиће израстају у духовни свет, анђеоски (‘небо’) и земаљски свет (‘земљу’). Духовни организам ових предвечних прототипа бића чини јединствени праузрок света у Богу, ону божанску премудрост – ‘Господ ме је имао у почетку пута својега, пре дела својих, пре сваког времена’ (Прич. Сол. 8, 22),<sup>109</sup> и ‘бејаш код Њега храњеница,<sup>110</sup> бијаш му милина сваки дан и весељах се пред Њим свагда’ (8, 30–31). Овај

<sup>107</sup> S. Boulgakoff, *L'Orthodoxie* (Paris 1932), стр. 145f. Дајемо прилично дослован превод са француског. [Одељак из Булгаковљевог дела наводимо према преводу на српски: С. Булгаков, *Православље*, превела с руског Лиљана Јовановић, Књижевна задница Новог Сада, Нови Сад 1991, стр. 170 и даље – *џрим. рег.*].

<sup>108</sup> Читаоцу који се служи платонским језиком овај пасус – када Булгаков говори о вечној парадигми као „вечном семену бића“ – може изгледати као мешање платонизма са стоицизмом. Јасно је, међутим, да се не мисли на ништа слично иманентизму. Булгаков говори језиком Ареопагита, *Div. nom.* 5, 8 (PG 3, 824C) о *logoi* „производ суштине“, који претпостоје у Богу и називају се *προορισμοί*. Све ствари су саздане у сагласности са овим предефиницијама. Но, ноетички и пардигматски карактер ових предзамишљених образаца није напуштен. Уп. такође псеудо-Дионисије Ареопагит, *Epist.* IX, 2 (PG 3, 1108C–D). Овде је слика „ватре“ примењена прво на Бога који превазилази целокупно мишљење (*νόησιν*), затим, у другом смислу, на Његове интелигибилне „промисли“ или *logoi*, и на трећем месту, поново у другачијем смислу, примењена је на анђеле („небо“).

Григорije из Нисе у својим рефлексјама *На Шестогнев*, када созерцава почетак Постања говори о *σπερματικῇ δυνάμει* Бога, који је од самог почетка желео да створи све ствари, али заправо их није све створио одједном и у исто време (PG 44, 77C–D). Булгаков је овај пасус могао имати на уму кад говори о „semences éternelles des êtres“.

<sup>109</sup> Следим Булгаковљево враћање на познати текст, Прич. Сол. 8, 22 и следећи, Прич. Сол. 8, 30–31. Атанасије, који је посветио већи део своје *Расправе против аријанаца* овим текстовима, чита 8, 22 према *Сейшјуајинџи* не са „поседовао“, већ са *ἐκτίσας*: „Господ ме је створио почетком (као почетак) свог пута, за своја дела“.

<sup>110</sup> „son ouvrière“ (Boulgakoff).

божански прототип творевине има врх и средиште у човеку; 'и мили-на ми је са синовима људским', вели Премудрост (8, 31)."

И о једном од циљева спасења:<sup>111</sup> „Свеопште спасење јесте обожење људског јестества“, које је објаснио у претходним редовима, рекавши: „Он (тј. сами Бог који је постао човек) је људску природу сјединио са божанском,... и божанско јестество је заоденуто у људско, не уништавајући га, као што ватра кали железо, и тиме је човеку даровао спасење, вечити живот у Богу, већ овде, међу невољама, и у будућем веку, у животу васкрсења...“ (то је свеопште спасење); „лично спасење јесте прихватање овога дара личним подвигом, јер обожење није физичко или магичко деловање *над* човеком, него унутрашње благодатно деловање у човеку, које се збива уз учествовање људске слободе, и мимо самог човека. То је живот у Христу који извршава Дух Свети.“

Читалац који је упућен у Атанасијево дело *Logoi против Аријанаца*<sup>112</sup> чује веома блиске одјеке у Булгаковљевом делу *Православље*. Неке карактеристике које су у хришћанским црквама Запада скоро у потпуности нестале, присутне су у потпуности у раду овог водећег руског теолога прве половине двадесетог века. Оне су такође превише дубоко укоренење у срцима источних хришћана да би се и за тренутак претпоставило како су оне ишта мање живе данас. Напуштајући такав теолошки *toroi* као „стварање кроз Сина“ и „обожење човека“, покушаћу да одговорим на наше питање.

*У чему се, онда, разликују источно хришћанство и илационизам, како источнохришћански бојослови увек говоре?*

(1) Источни хришћани стварно полазе од видљивих ствари ка Невидљивом, што је за њих реалније. Ствари су за њих „слике“, „иконе“ савршеног архетипа, и „знаци“ присуства Бога.

(2) Без одбацивања овог света, они истински држе дистанцу према видљивим стварима својим убеђењем да је невидљиво много боље.

<sup>111</sup> Булгаков, *op. cit.*, 150 [С. Булгаков, *Православље*, Нови Сад 1991, стр. 173 – *прим. ред.*].

<sup>112</sup> Ц. Х. Њуман (J. H. Newman) је наслов Атанасијевог главног дела против аријанаца превео као „*Расправа* против аријанаца“, што вероватно верно одражава реч *lógoi* – како је коришћена на овом месту. „Аргументи“ су могли изгледати исправнима „до сржи“. Ипак не мислим да је то оно што је аутор лично имао на уму. Пре мислим да је за њега конотација термина била општија. Уп. нпр. четири *lógoi θεολογικοί* Григорија Богослова.

(3) Платонизам који је, иако маси људи то није знано, непрестано присутан у њиховом погледу на човека и на свет, истински је християнизован у њиховом унутрашњем животу.

(4) Све ово је овако и у срцима једноставних људи, мушкараца и жена, а не само у созерцању монаха и теоретским разматрањима богослова.

И ово је, како мислим „хришћански платонизам“. Зар га не можемо описати као „хришћанство неговано платонизмом у свом унутарњем животу“? То је, свакако, начин на који се сусрећемо са њим у стварном животу једноставних људи.

## 11. Приговори Хајнриха Дерија

Како је Дери сматрао платонизам за затворени догматски систем, могао је доћи до тога да посматра као „непоштење“ када су у једном, чак и дугом, цитату изостављени неки редови. Јевсевијев начин навођења Платинових *Енеага* V, 1 за Дерија нуди упадљив пример онога што је он сматрао врстом намерног обмањивања читаоца, што је за мене пример неразумевања ауторових намера са стране немачког тумача.<sup>113</sup> Никако се не би могло рећи да је Јевсевије, који је већ наводио већи део *Епп.* IV, 7, оставио читаоца без података о Платиновом учењу о души, нити се може рећи да је цитирањем *Епп.* V, 1, 4.1–9 (уздицање од видљивог ка интелектуалном), а потом *Епп.* V, 1, 5.3–7 (у ком се пита „ко је Отац *Noûs*-а, једноставност која је морала да претходити мноштву“), сакрио од читаоца да за Платина *Noûs* није највиши Бог. Поново, Јевсевијев цитат из *Епп.* V, 1, 6 јасно показује да је величанствени *Noûs* други, а не први; осим тога, како су сва савршена бића стваралачка – *πάντα ὅσα τέλεια γέννα* – јасно је да постоји нешто „после“ *Noûs*-а. Но, оно што Јевсевије овде жели да нагласи је веза између Оца (*τὸ γεννησάν*) и онога што је потекло од Њега, *Noûs*-а. Није ли то основа за изостављање неколико редова о души и прелажења одмах са 44 на 50?

Следећи редови, међутим, не оцртавају љубав Творца према Његовој творевини, како је то Дери претпостављао. Јер је у Платиновом начину размишљања било искључено да би „Отац“ „желео“ (*ποθεῖ*)

<sup>113</sup> *ThPh*, 1981, 32f. Израз „unehrliche Berichterstattung“ (неисправно записано) је употребљен на стр. 39, где је иста процедура откривена код Амелијуса (*Amelius*).

ишта ван себе. И, заиста то је јасно изражено у следећим редовима да је ὑπερνημέριον предмет који „жели“ и воли γεννησαν.

Дери налази исту врсту „непоштења“ – нецеловитости у навођењу – у Амелијевим тумачењима уводног одељка Јеванђеља по Јовану. Ученик Платинов нашао је у том одељку Хераклитов *logos*, и са тим појмом се нашао у познатом окружењу. Наравно, не у речима καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο. Оно што је речено овим речима било је потпуно страно његовом уму. Он са њима није могао ништа да уради и стога их је напустио. „Он одбацује ту реченицу“, каже Дери,<sup>114</sup> претпостављајући да је платониста, као и хришћанин Јевсевије, желео да створи *привидну* сагласност грчке философије и хришћанства – *фикцију*, како то Дери назива, јер је платонизам заправо био непријатељски настројен према хришћанству и неспојив са њим.

Додуше, у одређеним случајевима, рецимо у четвртном и петом веку, заиста се могло јавити непријатељство код оних који су се све више налазили у мањинској позицији. Но, прећуткивање речи које нису релевантне за неке аргументе не мора да буде чин непријатељства. Амелијево ћутање о ономе што је било страно његовом размишљању, у ствари, било је најбоља ствар коју је могао да уради.

У својим анализама Амвросијевог списка *De Isaac*,<sup>115</sup> Дери показује боље разумевање за начин на који су образовани хришћани тог времена могли да читају књиге платониста и да уживају у ономе што су ове књиге нудиле њиховом духовном животу и погледу. Он чак тврди да је читање платоничарских дела [*Platonici*] обогатило те хришћане – „мада је то укључивало знатне ризике“!

## Обогаћење – а опет тако јеретичко

Као подршку својој радикалној антитези платонизма и хришћанства, која се налази на почетку дугог есеја „Die andere Theologie“, Дери саопштава следећу причу. „Сусрео сам се са многим теолозима који су као потпуни хришћани били неспособни да оживе мислене обрасце платонизма (са полу-извињавајућим приговором ‘јер је све то толико јеретички’).“<sup>116</sup>

<sup>114</sup> „Er unterdrückt diesen Satz“ (*ThPh*, 1981, 40).

<sup>115</sup> Das fünffach gestufte Mysterium, у *Mullus*, FS Klauser, 1964) = *Plat. Min.* 474–490, посебно 488f.

<sup>116</sup> *ThPh*, 1981, 4, n. 13: viele Theologen, welche, ganz und gar Christen, die Denkgewohnheiten des Platonismus weder mit- noch nachvollziehen können (mit dem halbentschuldigenden Einwand „weil das doch alles so haeretisch ist“).

Ово ме подсећа на великог византијског научника Михајла Псела и његова лична искуства. Псел је био на челу философске школе у Константинопољу у 11. веку. Он је преузео водећу улогу у широком смислу: грчка наука, књижевност, философија и чак религија у апокалиптичкој форми, како се она пројављује у тзв. Халдејским пророчанствима, све то припадало је његовом пољу. Као хришћанин студирао је философију у блиској вези са богословљем: грчка култура је за њега била припрема ума за оно што је најбоље и савршено, односно хришћанство. Од Платона је научио да користи науку као припрему за апстрактно философско размишљање; слично томе, философију је користио у вежбању ума за најузвишенију од свих наука, теологију.

Једног дана овај посвећени научник био је формално оптужен да је био превише заокупљен паганским платонизмом. Напад је потекао од веома уважене и квалификоване особе, Пселовог старог школског друга и колеге са универзитета, Ксифилина, тадашњег управника константинопољске правне школе, који је био правник великог угледа. Ксифилин је био практичан човек; он је желео утемељене основе искуства и строго логички аргумент. Није волео платонизам, одбацивао је алегоријско тумачење (које је користио Псел, у складу са стилем касних платонских школа), није веровао у созерцање (од десетог века негован у византијским манастирима у прилично неумереном обиму), и доста се бавио Аристотеловом логиком.

Псел одговара опширним писмом. Он прихвата логику као инструмент, али не искључује философију, у смислу метафизике бића, из одговарајућег поља теологије. Паганизам? Сасвим сигурно стари Грци су били пагани, као што су то били и неоплатонисти. Али су стари Грци поставили основе наше културе, и има толико тога доброг и лепог и истинитог у њиховим записима да би требало да их читам и проучавамо. Платон није био у праву ту и тамо, али такође је и Аристотел поприлично грешио, не само у теологији. Неоплатонисти су такође имали своје паганске грешке. Но ипак није постојао већи философ од Платона. Он је достигао највиши ниво који може досегнути људски разум, и једини се он међу философима може назвати претходником хришћанства. Подижући ум ка Невидљивом и систематичним разматрањем његове структуре, он је био истински теолог и много већи философ од Аристотела. Ово нас не ослобађа брижљивог проучавања Аристотелове логике.<sup>117</sup>

<sup>117</sup> О Пселу: Chr. Zevros, *Un philosophe néoplatonicien du XI<sup>e</sup> siècle*, Michel Psellos (Paris 1920) спомиње рукописе (стр. 24) и издања (стр. 25–42). Неколико издања Пселових *opera minora* се појављују касније. Библиографија до 1949. године дата је у V. Tatakis, *Histoire de la philosophie byzantine* (Paris 1949), стр. 224 ff. Татакис даје добар

И Псел је одржао почасно надгробно слово када се његов пријатељ Ксифилин упокојио.

## 12. Опет Атанасије

До сада смо се Атанасија дотакли само успут. Но главно дело овог оца из четвртог века, *Расправа прошив аријанаца*, толико је битна за ово наше разматрање да мислим како је исправно сагледати је пажљивије пре доношења коначних закључака.

У одбрани никејске формуле Атанасијев проблем је био: Да ли је Христос истинити и вечни Син, исте суштине као и Отац, или је створење? (I, 9) Он одговара: Син је вечни Син, Он није створење. На овај начин Писмо говори о Њему. То је такође наговештено појмом „Син“; то се налази и у сликама коришћеним у Писму: „извор воде живе“ (I, 19), „блистање“ и „светлост“ (I, 12), и такође у самом појму „слика“ (εἰκών или καρακτήρ); јер нема светла без блистања, ни извора без вода које из њега теку, нити има „слике“ без оригинала. Штавише, слика или печат, да би верно преносили оригинал, морају бити вечни и незаменљиви (I, 22).

Основне грешке аријанаца су: (1) Они говоре о Богу и Његовом „рађању“ као да је Он био човек; (2) Убацујући идеју времена у однос Оца и Сина они не уносе само језик који је стран Писму – ἁγένητος (или ἄγενητος) се у њему не појављује (I, 13; I, 30) – већ они у њега уносе и бесмисленост, закључујући да, ако су обојица (Бог Отац и Син – прим. ред.) ἁγένητοι, они су браћа (I, 14). На основу њихове прво поменуте грешке они непрекидно не схватају слике коришћене у Писму.

Неколико примедби.

(а) Атанасије расправља користећи искључиво Писмо. Он није заинтересован за философију, иако је он очигледно добро обучен логички мислилац, као што се види из његових анализа појмова попут „Син“, „Отац“ и „рађање“, и из његове способности да прецизно одреди погрешке аријанаца.

---

одељак о Пселу, 161–210. О животу Пселовом: С. Sathas, *Bibliotheca graeca medii aevi*, t. IV, р. VII–CXX (на грчком). Види такође Н.-Г. Beck, *Byzant. Handb.* (= Handb. d. Altertumswiss. XII 2/1, München 1959), стр. 538–542.

О Јовану Ксифилину: PG 120, 1202–1291, и 119, 755ff. и 875.

Пселов спис *De omnifaria doctrina* приредио је Л. Г. Вестерник (L. G. Westerink) (diss. Nijmegen 1948); његов коментар на *Oracula Chaldaica* може се наћи у издању Халдејских пророчанстава које је приредио E. des Place, Paris 1971.

(б) Међутим, он је имао платонску метафизику  $\theta\upsilon\tau\omega\varsigma\ \theta\upsilon\iota$ , као супротност створеним стварима, у својој глави; Бог је савршено биће, вечно и незаменљиво. И будући да Син „припада Његовој суштини“, Син је вечан и незаменљив, такође. У овоме Атанасије не мисли о Богу другачије од Филона Александријског, Плутарха из Кероне и Јустина Философа.

(в) Исправно говорећи Атанасије користи термине за „учествовање“ ( $\mu\epsilon\tau\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu$ ,  $\mu\epsilon\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ ,  $\mu\epsilon\tau\omicron\chi\eta$ ) искључиво за створења. Све ствари учествују у Сину, силом Духа који долази од Њега. Тако „човек учествује у божанској природи“ учествовањем у Сину, благодаћу и по дару Духа Светога. Али сам Син не учествује ни у чему (II, 16).

(г) Ово је полазна тачка у одељцима од I, 15 надаље. На свој световни начин аријанци мисле о Божијем „рођењу“ као да оно укључује поделу. Стога они поричу да би Бог могао имати Сина, и тврде да је Син створен „из ничега“. Против овог Атанасије закључује: Ако је Син створење, онда се он назива „Сином“ и „Богом“ и Мудрошћу по учешћу ( $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \mu\epsilon\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\nu$ ), као што су сва створења. Сада, у чему он учествује? У Духу? Али сам Дух се даје од Сина, као што Сам (Син) каже. Остаје само да се каже да он учествује у Оцу. – „Од суштине Оца“, нема сумње, јер како другачије? – Али морамо рећи да „оно што је од суштине Оца“ и у потпуности одговара Њему ( $\acute{\iota}\delta\iota\omicron\nu\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \sigma\omicron\mu\pi\alpha\nu$ ), јесте Син. Јер рећи „да у Богу целовито учествује“ је исто што и рећи да Он „рађа“. И шта друго ово назначаваше него Сина?

Морала сам прецизно изнети аргументацију, зато што постоји извесно неразумевање Атанасијевог коришћења појма учествовања. Неки теолози теже да кажу како је термин суштински за Атанасијеву теологију. Та тврдња ипак, помало, збуњује. Јер претпоставља да је овај грчки отац изразио своје учење о Светој Тројници дајући предност термину учешћа. А то није тако. За њега је учествовање исправан појам за означавање везе између Бога и човека, и ово је уистину врло платонски. Јер код Платона „учествовање“ није партнерство једнаких права и на истом нивоу. Због тога у начелу то није исправан термин за изражавање везе између Оца и Сина. И из тог разлога Атанасије каже: „Син не учествује ни у чему“. Ако, упркос томе, он говори о „потпуном учествовању“, и он је добро свестан чињенице како је то више него контрадикторан појам, у сваком случају сасвим неплатонско коришћење овог термина, што Хајнриху Дерију не би промакло. Међутим, према његовом мишљењу, Атанасије не говори о учествовању да би изразио везу

Сина са Оцем, већ он увек користи слике из Писма: оне као што су источник, светлост, и „савршена слика“ или „печат“.

(д) Овде треба обратити пажњу на још једну терминолошку појединост. За Атанасија појам  $\epsilon\iota\kappa\acute{\omega}\nu$  има другачији смисао у односу на класичну језичку употребу. За Платона, наиме,  $\epsilon\iota\kappa\acute{\omega}\nu$  је била увек оскудна у поређењу са оригиналом и на nižем нивоу у односу на њега, док је за Атанасија, када говори о Сину, то „савршена слика“ за коју се може рећи „онај који види мене, видео је Оца“ (Јн. 14, 9).

То је други пример неплатонског коришћења *наизглед* платонског језика. Случај је интересантан, пошто такође баца ново светло на Филонов језик. За Атанасија је ово веома јасно: када говори о Сину, „слика“ за њега значи „пун или савршен израз оригинала“. Због тога он даје предност терминима  $\tau\acute{\upsilon}\pi\omicron\varsigma$  или  $\kappa\alpha\rho\alpha\kappa\tau\acute{\eta}\rho$ , „печат“ или „отисак“ урезане слике. „Подобност“ није мања него што је наговештена термином  $\epsilon\iota\kappa\acute{\omega}\nu$  код Платона; напротив, она је дефинитивно већа јер мора бити савршена и комплетна. Подсетила сам раније на употребе појма  $\tau\acute{\upsilon}\pi\omicron\varsigma$  код Зенона из Китијума ради објашњавања искуства. Што се тиче термина  $\sigma\phi\rho\alpha\gamma\acute{\iota}\varsigma$  – Филоновог омиљеног појма – морамо се сетити да је печат ознака истинитости: у поређењу са архитектором он означава да је видљиви свет заиста створио Отац, кроз Сина. Како код Филона, тако и код Атанасија (*Or. c. Ar.* II, 79f). У овом смислу, овај појам се може односити на извесне видове гнозиса.

Ово је, у најмању руку, један аспект тога. Други је онај о сличности, којим се виђењем творевине ми подсећамо Творца.

(ђ) Син није директно присутан у створеним стварима, обитавањем и по природи. То би се могло назвати „иманентизам“, што је појам који су у ствари некада користили теолози, али који би требало избегавати. У човеку Син може бити присутан обитавањем, преко благодати.

(е) Атанасије дели своју неплатонску употребу термина  $\epsilon\iota\kappa\acute{\omega}\nu$  са Григоријем из Нисе који објављује: слика ( $\epsilon\iota\kappa\acute{\omega}\nu$ ) је слика онолико колико има савршену сличност са архетипом; уколико то није случај, то није слика.<sup>118</sup> Са Григоријем из Нисе Атанасије такође дели уверење да кроз посматрање космичког поретка и лепоте и бескрајне разноликости живих бића, животиња и биљака, човек може *по анало-*

<sup>118</sup> *De opif. hom.* 11 (PG 44, 156A).

ији, до извесне мере, закључити какав је Створитељ  $\epsilon\rho\gamma\alpha$ .<sup>119</sup> Јер  $\epsilon\rho\gamma\alpha$  носи печат слике Сина.

Псеудо-Дионисије Ареопагит не мисли другачије о створеном свету. У својој *Посланици* IX, 2 он упућује на три форме постојања које разликује Прокло у *Елементима теологије* 65:  $\kappa\alpha\tau' \alpha\iota\tau\acute{\iota}\alpha\nu$ ,  $\kappa\alpha\theta' \upsilon\pi\alpha\rho\acute{\xi}\iota\nu$  и  $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha} \mu\acute{\epsilon}\theta\epsilon\varsigma\iota\nu$ . Бог који превазилази све мишљење је свеопшти узрок; интелигибилно Биће, божанско „провиђење“ или *logoi*, о коме се у *D.N.* 5, 8 говори као о  $\pi\rho\omicron\omicron\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\iota$ , јесте архетипско Биће које постоји  $\kappa\alpha\theta' \upsilon\pi\alpha\rho\acute{\xi}\iota\nu$ , док све створено постоји кроз учешће. Ово је, нема сумње, платонски начин размишљања.

На све ово до сада изнесено имам неке примедбе. Моје коначно питање у вези Атанасија је: *Шта је основа платонске метафизике у његовој теолошкој мисли?* С једне стране морало би се рећи да одбрана појма  $\delta\mu\omicron\omicron\theta\epsilon\omicron\varsigma$  није нимало била у складу са платонским начином мишљења. Јер платонизам је подразумевао степене божанства, док је никејско *Вјерују* искључивало такву доктрину. Са те тачке гледишта аријанство, које је представљало Сина као „другог Бога“, се пре јавља на линији платонизма, чак и ако ова теза није тако одржива као што изгледа. Начин на који је Арије одвојио Сина од Оца, поричући сваку сличност и изјављујући да Син није могао знати Оца, била је неплатонска као и небблијска теза.

С друге стране, платонска метафизика заузимала је суштинско место у Атанасијевој теолошкој мисли. Бог је савршено и вечно Биће, непроменљиво по себи и парадигматско у погледу ствари које је требало створити. То важи и за Оца и за Сина. Не може се рећи да је ова платонска форма мишљења била за Атанасија нешто спољашње, што би могло бити напуштено чим би платонисти прихватили хришћанску веру. За њега је то био једини и због тога неопходан израз онога што је вера у једног Бога значила; неопходан не само у апологетске сврхе, већ за сам хришћански живот и мишљење, будући да наш сопствени ум тражи израз вере у Бога Оца и Сина, у појмовима бића. Због тога су из унутрашње потребе и сопственог духовног увида хришћани дошли до платонске метафизике, онолико колико је она потврђивала и продубљивала веровање којем су се они учили из Писма и предања Цркве. Свакако, десило се да философија говори против хришћанске вере. У тим случајевима, наравно, хришћанин мора да говори против

<sup>119</sup> *In cant. cant. hom.* XI, 1009D. Колико је Григорије далеко од иманентизма, јасно се види на следећој страни на којој се лепота створеног света пореди са руком испруженом са прозора (*ibid.*, 1012BC).

философије. Атанасије је учинио то на више места, понекад погрешно схватајући платонску доктрину, понекад је одбијајући из добрих разлога. Плотин, на пример, користи слику светла говорећи да Једно јесте Божанско Светло у пуном и основном смислу, док први круг светла које светли око њега – „Светлост над Светлостима“ –, *Noûs* или божанско Биће, јесте светло у другоразредном смислу. Ово учење Атанасије жустро одбацује: Син је Божанска светлост по себи, не другостепено светло. И у никејском *Вјерују* користи се формула „светлост од светлости“, не да би изразила изведен и другостепени карактер већ својственост и истоветност „суштине“ Сина са Оцем, баш као што за Атанасија и многе хришћане четвртог века реч *εἰκών* када се користи за Христа није значила делимичну или несавршену сличност, већ истиниту и комплетну сличност, као што се види, нпр. у 2. Кор. 4, 4 и Кол. 1. 15.<sup>120</sup>

Постоје многи одељци у којима новозаветни писци говоре о Сину у терминима „постајања“: Исус је растао и напредовао у мудрости, постоје ствари које он не зна и приписују му се мучења људске плоти. „*Нас ради*“, објашњава Атанасије. Све те ствари које су речене о Њему односе се на Његову људску природу; зато што је Он узео људску плот да бисмо ми могли учествовати у божанској природи. То је Јеванђеље Христово и оно може бити објашњено само у појмовима бића.

Свакако, Атанасије није био заинтересован за философију ради философије. Али то не значи да је форма платонске метафизике била случајност за њега и само спољашња ствар. Како је кобно било увести термине времена у наш говор о Богу, види се из Аријевог случаја. Правилну форму метафизике не би требало одбацивати и она никада не може бити одбачена без проузроковања суштинске штете нашем разумевању божанске Истине.

## Закључак

Претходна разматрања би могла помоћи у давању одговора на нека питања која нам је оставио Хајнрих Дери у свом дугом есеју „*Die andere Theologie*“. Он износи:

- (1) да платонизам, будући да се у сваком погледу разликује од хришћанства, не би могао да утиче на хришћанство на било који начин.
- (2) очигледно је да није ни утицао, будући да допринос платонизма хришћанској доктрини није забележен у званично формулисаним документима Цркве.

<sup>120</sup> Упор. Јевр. 1, 3, где се реч *καρὰ τὴν* користи да означи савршену слику.

Морамо одговорити:

1. Платонизам дели са хришћанством неколико основних погледа који би се могли описати на следећи начин:

(а) да видљиве ствари нису темељна реалност, које постоје саме по себи;

(б) да својом несавршеношћу видљиве ствари указују на – и захтевају – савршену и апсолутну реалност, темељно биће које је засновано у себи;

(в) да је та невидљива реалност бескрајно већег значења и вредности од реалности видљивих ствари која од ње зависи;

(г) да ова основна чињеница мора да управља нашим животом и понашањем.

(д) да то подразумева бескрајну вредност људске душе и, стога, бескрајну вредност сваке личности.

2. Платонска философија дала је овим чињеницама израз рационалне форме, коју су хришћани могли препознати у сагласности са оним што су учили из Писма, али у исто време и као продубљавање и потврђивање своје хришћанске вере.

На тај начин платонизам *јесће* допринео изражавању хришћанске вере у тријадолошком и христолошком учењу четвртог и петог века; штавише, допринео је духовном животу хришћана, од другог века па на даље.

*Доказ.* Доказ овога може се наћи

(1) код многих хришћанских аутора, од Јустина Философа, Климента и Оригена све до Августина. Ово није морало да чека Прокла и ареопагитске списе.

(2) у формулисаном вероучењу хришћанске Цркве, од Никеје (325. г.) до Халкидона (451. г.) и касније.

Ово је правилно запазио велики научник Адолф фон Харнак, мада је он застранио у свом тумачењу и својој процени утврђених чињеница.

*Превод са енглеској: Александра Стојковић  
Редактура превода: Ирина Рагосављевић и Бојан Теодосијевић*

Примљено: 2.9.2011.  
Исправљено: 24.7.2012.  
Одобрено: 30.7.2012.

# PLATONISM AND CHRISTIANITY: A MERE ANTAGONISM OR A PROFOUND COMMON GROUND?

Cornelia Johanna De Vogel

**Abstract:** In his article “Die andere Theologie”, 1971, H. Dörrie argued that Platonism, in all respects different from Christianity, could not have had influence on Christianity in any way and that, indeed, it had not affected on it since no Platonic contribution is detectable in the official records of the Church. Against these theories, the author first establishes the perspectives which are shared by Platonism and Christianity: the visible things are not the ultimate reality, they refer to the absolute reality that is infinitely beyond, and this dependence is the rule of our conduct. Platonism has contributed to the expression of Christian faith. The testimony for this could be found from Justin Martyr to Augustine and in the formulation of the dogma of Nicaea to Chalcedon.

**Key words:** Platonism, Christianity, Dogma, Fathers of the Church