

БОГ ФИЛОЗОФА У АНТИЦИ

Слободан Жуњић

Основно обележје старе хеленске религиозности, или још боље, њена најупадљивија и свеодређујућа црта, било је, као што се добро зна, чудесно разнолико многообоштво. Антички Грци су изградили и усвојили један веома разуђен политеизам, чији квантитативни и функционални опсег никада није добио јасне обрисе. Грчка паганска религија се напросто пенушала од преобиља богова, полубогова, титана, нимфи, хероја и демона, а то непрегледно мноштво, коме по бројности може конкурисати само старондјијски пантеон, стално је проширирано новим божанствима, новим варијантама стarih богова, импортованим боговима суседних народа и даљим распрострањењем исправа чисто локалних култова. Па и читава та силенсија божанских бића из неколико генерација, разних космичких и етичких подручја, као да древним Грцима није била довољна, јер су они унапред остављали простор и за још непристигле и неупознате богове.

У "Делима апостолским" (XVII, 23) се, тако, наводи да је Павле из Тарса, приликом доласка у Атину, угледао један олтар са натписом "непознатом богу" (*αγνωστῳ θεῷ*) и да се на њега у проповеди позвао настојећи очевидно да тако и код многобожачких Атињана нађе, ако се тако може рећи, "најмањи заједнички прикључак" за своју нову веру. Узважавање чак и "непознатих богова", а оно, као што сведочи један жртвеник са сличним натписом нађен у Пергаму, није било ограничено само на Атину, представљају податак колико необичан толико и индикативан за грчку спремност да се међу поштоване богове приме и страна, још непозната божанства. Ствар се, додуше, може гледати и на други начин, као што то раде они тумачи, према којима су олтари непознатим боговима били мање знак хеленске широкогрудности и отворености према непознатом, а више израз растућег неповерења у познате богове и њихову делотовност.¹ Треба, међутим, приметити да је у тој, старим Хеленима свакако мање склоној интерпретацији, одлучујуће доказивање богова на делу, а не нека априорна национална и традиционална искључивост у односу на друго, ново и раније непознато. Као што се види из Херодотове *Историје*, Грци су у тубим боговима врло лако препознавали своје богове, а тамо где то није ишло, одмах су показивали склоност да прихвате и преузму богове које нису имали.

Ова отвореност је већ за стари свет била изузетна појава, јер је овакво држање замисливо само уколико постоји свет о томе да нису истинити само "наши" богови. Преузимање туђих, познатих или чак неименованих богова, било је у старој Грчкој могуће захваљујући једној по много чему изузетној околности, а то је чињеница да у хеленском друштву и култури никада није успостављено снажно и добро организовано светештество,² које би наслеђено и стално растуће обиље богова систематски уредило и једном за свајда рашичланило према делокругу њихових моћи. У грчкој религијности се никада није тачно знало шта који бог има да ради, како се богови међусобно разграничавају у својим компетенцијама и шта се с обзиром на то мора захтевати од њихових поштовалаца.³ Богови су једноставно били препуштени на милост и немилост разних стваралаца, песника, друштвених реформатора и владара. Народ је божанства прихватао преко култова као део практичних обичаја, онако како се данас код нас рецимо прихвата Деда-Мраз, песници су их опевали преносећи старе приповести о замршеним генеалогијама, али и слободно измишљајући нове приче о њиховим ратним и (ван)брачним подвигима, при чему није било никога ко би се сматрао надлежним да та домишљања цензурише и прочисти, а камоли да сву ту огромну количину митова критички размотри и канонизује.

Филозофи су били једини, који су грчке богове могли подврти озбиљном испитивању и систематској

рефлексији. Они су то врло рано и учинили, али на свој начин, доприносећи више десакрализацији постојећих богова, него срећивајући грчког политеизма. Пошто ни грчка религија није била баш много религиозна, тешко се могло очекивати да филозофски говор замени недостатију подигнути религиозни тон. Напротив, са грчком филозофијом јавља се један особен, нерелигиозан појам бога, тзв. бог филозофа, који искључује било какав афективан однос, тако карактеристичан за сваку озбиљну религиозност. Грчка филозофија није уопште подстицала религиозна осећања у наглашеној смислу. Филозофски рад је, наравно, морао на крају имати одређених реперкусија и на грчку религиозност у целини, мада су обична култна пракса и само веровање и даље трајали у скоро неизмењеном облику све до првих столећа наше ере. Са филозофском рефлексијом у грчко схватање богова ушли су ипак временом неки нови елементи, који су, ако не у хеленском целокупном друштву, онда бар у образованијим круговима, повратно дали другачији квалитет и веровању и односу према боговима. Само тако се може разумети и објаснити ширење гностичких учења као хеленски облик реакције на стари политеизам у време када је хришћанство почело да буде религија градске сиротиње,⁴ као и позноантичко (филозофски инспирисано) прочишћавање ранијег политеизма.

Белешке:

1) Jacob Burckhardt каже, на пример, да су олтаре "непознатом богу" у Пиреју хвалили они поморци, који се више нису поуздавали у познате богове као заштитнике у олуји (Jacob Burckhardt, *Povest грчке културе II*, Сремски Карловци, Нови Сад 1992, стр. 55).

2) Или једноставније речено, Грци нису имали цркву (W.K.C. Guthrie, *The Greeks and their Gods*, London 1954, p. 334). То важи пре свега за културу полиса, која свештенничка звања, не-када у наследном поседу појединих родова, преображену званичне обреде заједнице, укидајући тако посебну везу са божанском мотијом: када су свете ствари изложене јавном погледу на агори, верска тајна више не припада неколицини изабраника божје милости већ постаје део заједничке самосвести (Жан-Пјер Вернан, *Потекло грчке мисли*, Сремски Карловци, Нови Сад 1991, стр. 55).

3) Исти богови су се приказивали у различитим облицима и били су поштовани у различитим култовима. Артемида је, на пример, у Ефесу обожавана као дојља са стотину дојки, док је у Спарти замишљана као богиња лова.

4) Упор. W. Jaeger, *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge, Massachusetts 1965, p. 39.

5) W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford 1967, p. 1, 9; *Paideia*, Нови Сад 1991, стр. 559. W. Weischedel, који израз "филозофска теологија" ставља у поднаслов своје познате књиге Бог филозофа, користиће га затим као средишњи појам у разматрању филозофских схватања о богу, овај за право преузима од Jaegera (Der Gott der Philosophen, Darmstadt 1983, S. 39).

6) Упор. H. G. Gadamer, "Über das Göttliche im frühen Denken der Griechen", u: *Kleine Schriften III*, Tübingen 1972, S. 64. Израз "филозофска

II

Грчко филозофско разматрање природе и статуса богова често се означава изразом "филозофска теологија", који се у новије време ставили у оптицај Werner Jaeger и Wilhelm Weischedel.⁵ За нас је овај израз помало збуњујући, јер смо ми данас, не без разлога, навикли да правимо начелну разлику између филозофије и теологије, као и њихових одговарајућих приступа, али за приказ стања угрчком свету, он уопште није неумесан, под условом, разуме се, да га јасно разграничимо од потоње хришћанске теологије. Филозофска теологија у древној Хелади није иза себе имала ни "откривену" религију ни религију писма и исправног учења.⁶ Она уопште не претпоставља став вере, који је *conditio sine qua non* хришћанске теологије, нити полази од постојања персоналног (личносног) бога. "Лична религија" није била позната у Грчкој, јер су религиозни послови били државни, а подстицаји у том правцу из филозофије (Сократ, Стоа) били су исувише слаби да би из њих произтекло једно другачије и дубље укорењено религиозно осећање. Шта више, "личносно" уопште није било важно у грчкој традицији логоса, што је свакако занимљива подударност одсуству неког јаког божанског "Ja" у сфери религије, које би имало особену вољу и осећања попут оних која шире азијски богови. Код грчког се богова оно "суштинско" потпуно издигло изнад личног као што је и у филозофији план бивственог потпуно наткрилио перспективу неког субјекта који би сазнајно или делатно стајао наспрам "предлjeчјем" објекту.

Тек ако се све ово има у виду можемо разумети у ком смислу су управо грчки филозофи исковали сам израз *θεολογικός*, ту сложенији речи *θεος* и *λογος*, која дословно означава умни говор о богу, или како је то касније формулисао Августин: *quo verbo graeco significari intelligimus de divinitate rationem sive sermonem* (CD, VIII, 1). Али не само име, већ и појам теологије, потиче из грчке филозофије, одакле судбоносно одређује и онто-тео-лошко усмерење читаве западноевропске метафизике и филозофствујући напор хришћанске теологије да преко логоса утврди и искаже шта оно непојмљиво (= Бог) у суштини јесте. Ако се, међутим, теологија схвата као знаност геологије или биологије онда већ само њено име прикрива један стваран проблем. Њега је хришћанска црква повремено доводила до свести, не нудећи ипак јасно решење. Додуше, главнина хришћанске предаје се својим ставом вере у оностраног, натпојмовног Бога

суштински противставља том хеленском елементу, али рационална теологија, без које се хришћанско богословље једва и може замислити, херојски настоји да га и даље задржи, наравно, често и по цену несавладивих апоприја и неизгладивих сукоба.⁷ Да бисмо разумели зашто такве тешкоте не оптерећују грчку филозофску мисао о богу, премда је она изврс категорија којима оперише ваксолико хришћанско богословље, потребно је утврдити праву природу грчке теологије у време њеног настанка.

Одмах на почетку треба рећи да је то грчко порекло обележено својеврсном двострукотошћу употребе израза "теологија" управо код филозофских твораца овог термина.

За Платона, који је вероватно и сковоа ову реч, теологија је била првенствено "песничко-митски говор о богу", па у том смислу он у *Држави* и расправља о "начинима богословљења" (*τιτοι περὶ θεολογίας* - 379a), имајући у виду потребу да се утврди како песници и говорници ваља да се изражавају о боговима. Теологија, дакле, на почетку означавала је просто "говор о боговима" на који се најчешће одважају песници и митотворци, тј. људи који говоре ствари за ксе се претпоставља да су божанске.⁸ Чак и један Аристотел, коме је потпуно туб митско-песнички начин казивања, преузима ову нефилозофску употребу израза теологија када оне који *αρχή* бивствујућих ствари траже међу основним тварима одваја од оних који су се најпре бавили "богословљем", односно, који су, дословно, "најпре теологисали" (*Μετ.,* 983b 28). Ти који су први "богословили" (*πρώτους θεολογούσαται*), а то су били Хомер, Хесиод и Ферекид, сматрали су, како Аристотел наводи, да је прво начело ствари некакво митско божанство попут Океана, Тетиде или Ноћи, што јасно показује да њихова теологија није имала филозофски већ пре песнички карактер.⁹ Иако Аристотел на почетку *Метафизике* тврди да је "љубитељ митова" (*φιλομυθος*) - на известан начин "љубитељ мудрости" (*φιλοσοφος*), митолошка теологија, чији се овде обриси по првом путу назначују и то много пре него што је она као таква *expressis verbis* била именована у грчкој филозофији,¹⁰ још је врло далеко од филозофије, а тога су сасвим добро били свесни и Платон и Аристотел.

Песничка теологија, коју су као праксу разматрали и Платон и Аристотел (онај први упуштајући се спремно и сам у њену даљу разраду), није, међутим, ни једини ни главни облик богословља у списима двојице класичних грчких филозофа. Да би се утврдила норма исправног песничког говора о боговима неопходно је, упозорава Платон, знати шта ће заправо јесте (*Држава*, 379a), што значи да су обично и песничко казивање о богу само неразвијени облици правог филозофског богословља, које подразумева и дијалектико испитивање и практични преображај душе ка истинитом бивствовању.¹² Мада споменута два јака Платонова захтева своди на незанинтересовано теоријско истраживање, и Аристотел јасно разликује митолошки приказ богова од своје (филозофске) теологије непокретног покретача (*Мет.*, 1074a 38), која представља заправо неку врсту космо-теологије. Разлика у односу на епску очеве грчке олимпијске теологије постаје још већа, када се са космоловским разматрањем у *Тимају* и *Ламба* књизи *Метафизике* пређе на чисто онтолошка извођења *Софисту* и Гама књизи *Метафизике*. У овим потоњим расправама филозофска теологија се и формално и садржински разликује од песничке теологије означавајући начело промишљање и спознавање оног "божанског" у опреци према ономе што није "божанско", односно разматрање "највишег", "непокретног" и "нестварног" бивства (*τηεο-λογικε*).

III

О боговима се у грчкој филозофији, разуме се, говорило много пре Платона и Аристотела, али на начин тзв. *природне теологије*. Наравно, није довољно да овде употребимо једну дисциплинарну ознаку, која уз то више спада у потоње време стоичких класификација (*θεολογία φυσική, theologia naturalis*), па да ствар одмах буде и разјашњена, него је управо тада неопходно протумачити то што је на овај начин именовано, наиме, потребно је утврдити шта јесте и шта је била "природна

теологија". Најкраће речено "природна теологија" била је рационална теорија божанске природе како се она очијује у природи и природи тога што јесте с ослонцем на наш природни разум. У том смислу она представља први облик филозофске теологије код Грка, који се битно разликује и од потоње умске, а поготово од хришћанске откривене теологије.

Говорећи на тај начин о богу рани грчки мислиоци (*φυσικαί*) нарочито истичу два својства: а) божанство је нешто што начело пружима све бивствујуће будући присутно у свему, и б) оно је нешто што, захваљујући свом првенственом положају, свиме управља, а посебно настајањем, променама и нестајањем бивствујућег. Ту свеопшту присутност богова у стварима и природи изразили су још најранији предсократовски филозофи. Уочавамо је, на пример, у Талетовој изреки *πάντα πλήρη θεον* (*Ном.* 899b), ако је то Талетова изрека, и у енigmатичним речима *καὶ ενταῦθα θεον* ("и овде су богови"), које је, према једном Аристотеловом извештају (р. з. *тог.*, 645a 17), неком згодом изговорио Хераклит када су га зачућени посетиоци затекли како се греје на пећи. Ма како тумачили ове исказе, јасно је да они више не спадају у стару анимистичку религиозност (мада Диоген Лаертије и Талету и Хераклиту приписује став *πάντα ψυχὴν εἶναι καὶ δαμωνίθεων πλήρη* - ДЛ, и, 27; ии, 7), већ пре у пантестику "природну теологију".¹³

То је управо била теза, коју је Јајгер настојао да потврди низом примера из раногрчке филозофије. Иако би се однос природе тога што јесте и природе богова могао и сасвим отнуть, у складу, рецимо, С Гадамеровим филозофским тумачењем грчки схваћење целине свега постојећег, у основи је то исправно схватање. За нас је, осим тога, у крајњој линији свеједно да ли је божанско код Грка препознато као оно што јесте, или је пак бивствовање проглашено божanskim.¹⁴ Много дискутовано питање да ли су ти први мислиоци при том доиста користили израз *αρχή* у Аристотеловом смислу, као што је веровао Симплектије, или не, као што доказују модерни интерпретатори, попут Johna Burneta, нема овде одлучујућу важност, јер је очигледно да су рани "Физичари" ову реч познавали, и да су усвајали бар део њеног основног значења, наиме, онај по коме начело јесте нешто владајуће (архонтско) и божанско. То јасно произлази и из Аристотеловог приказа Анаксимандра у *Физици*:

"Све је, наиме, или начело или из начела, а неограниченом нема начела, јер би тада (то) било љевога граница. Надаље, оно је ненастало и непропадљиво, будући да је (само) неко начело. Јер, оно настајајуће нужно мора дохватити саршетак, а постоји и крај свега пропадања. Отуда кажемо, не постоји начело тога, него је оно, чини се, начело других ствари, обухвата све и свиме управља, како веле они који мимо неограниченог не постављају друге узорке, попут ума (Анаксагора) или пријатељства (Емпедокле). А то је божанско, јер бесмртно и непропадљиво је оно (Б 3), како вели Анаксимандар и већина од природословца." (*Phys.*, 2036 6-15)

Дакле, оно што је неограниченом нема почетак и начело, јер би онда само било нешто настало. И Мелис слично томе касније аргументише да оно што има почетак и крај није неограничено, па зато једно, наспрот Пармениду, назива бесконачним. Можда није неумесно присетити се овде и познатог орфичког стиха: "Зеус је почетак, средина и крај", јер он у основи изражава исто схватање.¹⁵ Божанско је, наиме, почетак, средиште и крај свега другог, будући истовремено само себи начело. Полазећи од онога што су називали речју *φύσις* Јоћани су, изгледа, "извор" или "бездан" тога што јесте, без обзира да ли је реч о води, ваздуху или "неограниченом", сматрали и називали нечим "божанским" (*θεον*).

У Анаксимандровом случају тај извор и увир ствари је сматран божанским, јер је био неограничен. Уз то он је све "обухватао" и свиме "управљао", што су вероватно биле речи којима се и сам Анаксимандар послужио. Према доксографским извештајима (A 11; Hipp. Ref. I, 6, 1), то "моћно", "владајуће" начело било је "нестариво" (*αὐτῆρις*), "ненастало и неуништиво" (*αὐγεντον καὶ αὐδαρτον*), а то су све божански атрибути, који се овде, према Аристотелу, примењују на *απειρον* као физикално

теологија" сугерише претоме много већи степен повезаности филозофске и хришћанске теологије него што је то у истину случај, јер је та веза великим делом само хомонима: грчка филозофска теологија се разликује не само од митопоште, коју заправо смењује, него и од кашије хришћанске.

7) Још је Тертулијан стога питас шта има Атина да ради са Јерусалимом а јеретици са хришћанима (*de prescriptione haereticorum*, с. 7). L. Kolakowski, који иначе има разумевања за "интеликтуални напор" у оквиру хришћанског вјерју, признаје отворено да "врли компромис" између Атине и Јерусалима никада није био спретан и да је Црква показала "здраву интуицију" супротстављајући се онима који су хтели да симболе вере учине зависним од рационалних аргумента (Религија, Београд 1987, стр. 89).

8) Упор. W. Jaeger, The Theology of the Early Greek Philosophers , p. 4.

9) Њиков прототип је Орфеј, за кога се у једном фрагменту кажеда да је писма пуне "теологије" (В 10).

10) Треба, међутим, истаћи да многи богови које спомиње Хесиод представљају само персонификације природних појава и људских страсти, па стога не подразумевају никакво обожавање (такви су Тетија, Уран, Фобос, Демос итд.).

11) Израз "митолошка теологија" (*theologia fabulosa*) дошао је до нас преко Августинове расправе *О држави и божјој природи* (*de civitate Dei*, VIII, 1). Августин, међутим, није и његов творац, јер га је сам преузео из Варонових *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* (116-127. године старе ере), у које је он доспео из стоичке школе (Панаттије?). Стоици су заправо били ти који су направили троструку поделу теологије на *mythikon, politikon* и *physikon* - што одговара подели на митолошку теологију песника, политичку теологију државе и природну теологију филозофа (*theologia fabulosa, theologia civilis, theologia naturalis*). Док се у првој највише држи до лепоте представе, у другој се главна пажња обраћа на друштвени контекст, а у трећој се све полаže на истину.

12) Овиме Платон утемељује један од два главна пута филозофског разумевања бога у коме се поплази од неопходности свести о истини као услову за морални живот (у хришћанској традицији тим путем иде Августин). Други пут је зачео Аристотел, а разградиће га Тома Аквински као доказивање постојања Бога из чињенице постојања ис-

тело.

Треба запазити да Анаксимандар није просто пренео стара својства богова на начело које је он назвао "неограниченим", него је додао нешто ново, јер је "ненасталост" раније била непозната идеја, будући да су у Хесиодовој теогонији, као што произлази из самог наслова тога списка, богови постали из неког почетка.¹⁶ То је, дакле, била пројекција људске тежње за бесмртношћу на вечност у метафизичком смислу. Но, најважније од свега је то што је у овом доиста драгоценом одломку, чији језик одише знатном стварином, па му се свакако може поклонити пуно поверење, својство божанског изражено супстантивом *θεον* пренето, не тек на некој тело као елементарни састојак (као што мисли Аристотел), већ на прво начело бивствовања. Рационално мишљење доспело је тиме до бесмртног и божанског преко замисли почетка који сам нема почетка.

IV

Израз "божанско", којим данас преводимо грчко то *θεον*, не смемо схватити као обичан синоним или збирни назив за богове. По среди је суштинска разлика која се не може свести на обичну лексичку варијацију именице "бог" или придева "божанско". Супстантивирање придева са чланом, указује, као што је приметио W. Jaeger, да ту пред собом имамо независан појам, који с правом можемо идентификовати као умно начело.¹⁷ Преко те лексичке разлике грчки богови се у ствари преводе у сферу појмовног говора о оном начелном или, што је исто, начелног говора о појму божанског, које је апстраховано од свих митолошких и фолклорних особености. Прелаз од мита на филозофију, који представља суштину тзв. грчког чуда, може се стога из угла наше теме, описати и као прелаз са речи бог (*θεος*) или богови (*θεοι*) на апстрактум средњег рода "божанско" (*τὸ θεῖον*).

Овај прелаз изгледа није био одмах терминолошки утврђен, мада познији извори већ Талету приписују да је поставио питање *ποτε θεῖον;* ("шта је божанско?"). То би питање само по себи указивало на филозофски приступ теми, ништа мање од такоће врло индикативног одговора: *το μήτε αρχὴ εχοῦ μήτε τελευτὴν* ("оно што нема ни почетак ни свршетак").¹⁸ Као што видимо, божанско за родонаčelnika грчке филозофије није било ништа антропоморфно, већ нешто без икаквог лика, бесконечно. Код филолога има, међутим, доста сумњивачности у погледу тако ране појаве овог израза. Чињеница је доиста да облик *θεον* срећемо у многобројним доксографским наводима о скоро свим предсократовцима (најраније Анаксимандар),¹⁹ а много реће у аутентичним фрагментима. Али, чињеница је такоће да га има и тамо, најкасније код Хераклита и Епихарма.

У 86. Хераклитовом фрагменту налазимо га у необичном плуралу: *αλλὰ των μεν θεῶν τα πολλά... αλιγτὶ διαφύγουσι μη γηρωσκεοδα* ("но много од божанског избегава да буде спознато због неповерења"), што се може схватити и као средњи пут између популарног политеизма и филозофског појмовног монизма: на право упућује генитив множине *θεῶν*, а на другој појава same речи, која је и настала у опозицији са мноштвом богова (*θεοί*), као и бежање од једнствене спознаје - што је једна од упадљивих особина хераклитовски мишљеног начела. Но, Хераклит је у много чему поглавље за себе, које захтева и заслужује посебну врсту читања, јер се у његовим фрагментима богови јављају и у опреци према мношту постојећих ствари и као подударни са својим опрекама.

Код Епихарма, међутим, нема више никаквих недоумица: *οὐδὲν εκφυγεῖ το θεῖον* = "ништа не побеже божанском", (не боговима). Божанско је овде мишљено као начело темељније од било ког бога. У V веку старе ере израз *θεον* је почeo да улази у широку употребу кад год је требало заузети неутралан (неафективан) став према неком одређеном божанству. У том смислу га употребљава Херодот извештавајући о разним источним култovима. Забележено је такоће да је Критија у једном фрагменту свога узорног мудраца с почетка цивилизације представио као предсократовског мислиоца, који је увео замисао божанског (*τὸ θεῖον εἰσηγησάσθαι*).²⁰ Од тада па надаље "божанско" је не

само први него и одликовни појам грчке филозофске теологије, којим се заправо постепено уобличава појам првог узрока.²¹

Да би се разумео прави смисао овог израза, и све оно што доноси његова појава, треба рећи да именски предикат "божанско" не даје код филозофа никакав став о богу, а још мање о Богу и боговима, већ говори о бивственом рангу једног подручја, самог бивствовања, његове целине или неког његовог одсека.²² Указивање на овај обично мало запажен терминолошки облик помаже нам стога да уочимо једну важну и особену цртву грчке филозофске мисли о богу. Она је била начелна, апстрактна и (углавном) нерелигиозна, и тиме супротстављена као чулној антропоморфној представи божанства какву познајемо из древне грчке митологије, тако и потоњој хришћанској симболици. То значи да је она, бар имплицитно, порицала владајући политеизам и његово разуђеност, као што је после тога опонирала персоналној природи бого-човека. Овим повлачењем богова из некадашње чулне мноштвености у појмовну безличност филозофије започет је процес повлачења бога из света, који у заштремоном облику данас препознајемо у модерном "рашчарању света" - да употребимо тај веберовски израз којим се описују светско-повесне последице "смрти Бога".

До потпуног нестанка богова из грчке филозофије није дошло стога што су грчки филозофи мислили изван оквира религиозне слике света и трансцендентно загарантованог смисла, па довођење божанског до појма није имало оне разорне последице које су у Новом веку уздрмале не само људско друштво него и постојећи хоризонт смисла. У грчкој мисли богови не стварају свет, већ га само запоседају и стога се никада не могу издићи изнад њега у праву сферу трансценденције. Осим тога, и филозофски напор Грка да се промисли то што јесте у својој обухватности увек је био усмерен на спољашње присуство богова, мада без упуштања у појединости о којима су се бринули народно веровање и уопште традиција. Наравно, када, говорећи о богу грчких филозофи, кажемо да су грчки богови били присутни у свету грчког човека,²³ онда то не значи да је грчки свет био свет откривених богова, јер божанска презентност у свим видовима грчког живота и слојевима грчке стварности није уопште имала смисао потоње откrivene религије у којој је бог тек могао постати у правом смислу скрiven.

Можемо, дакле, закључити: Иако грчка филозофија доноси отклон у односу на митску и анимистичку слику архајског света, ни она не искључује свеопшту презентност грчких богова у свету, али је чини иманентном, мада не и поунутарњеном. Пре појаве филозофије, грчки богови су, наиме, већ насељили читаву човекову спољашњост, а унутрашњост, бескрајно дубља од космичких раздаљина, остала је дуго изван опсега религиозних представа и домаћаја људских тежњи. Грчка филозофија све до позне антике није ни покушавала да попуни ту празнину. С друге стране, према је међу њима било и неколико правих атеиста, сви грчки филозофи начелно обезбеђују егзистенцију божанског подручја као посебне онтолошке сфере. Међутим, они то не раде због тога што лично верују у оваквог или онаквог бога и богове, већ поглавито зато што уважавају саму логику појмова: ако говоримо о смртном и ограниченом, онда, бар логички подразумевамо постојање нечег бесмртног, нествореног и неограниченог, које се мора појмовно не захватити и испитати.

Поред већних неживих ствари, постоје, дакле, смртна и неразумна бића (животиње), затим смртна разумна бића (људи), али и бесмртна већна бића (богови). На исти закључак упућивало је само устројство стварности, као што сведочи један фрагмент из изгубљеног Аристотеловог списка "О филозофији", у коме се постојање божанског изводи из хијерархијског и аксиолошког раслојавања постојећег:

"Јер, уопште у оним (стварима) у којима постоји нешто боље, у њима постоји и најбоље. Потшто, дакле, у бивствујућим стварима постоји оно боље од другога, постоји и оно најбоље, какво би било божанско (οτερ εἴη αὐτὸν θεῖον)." (Simpl. eis peri ougarou, 289, 2)

куственог бивствујућег, које не може само бити свој узрок.

13) Наравно, они не спадају још у метафизичку спекулацију основу и узорку света и утолико M. Heidegger има право када (наспроти Jaegeru) оспорава постојање некакве "грчке теологије". Теолошко (метафизичко) тумачење наведене Хераклитове изреке није, према Heideggeru, оправдано, јер не постоји грчка "религија" чије би рационално "објашњење" требало тражити у некаквој филозофској теологији (Heraklit, Frankfurt a/M 1987, S. 13-14).

14) Властос верује да је бог премештен у бивствујуће, а не да је бивствујуће обоготовлено, што би значило да је религиозна идеја пренета у сферу природњачког истраживања. То је тачно само ако се религиозна идеја већ сведе и схвати као израз овог природног. Властос у смислу говори о томе да је душа запре-сократовце била божанска због тога што је била подложна истој законитости као и читав склоп природе. Стога рећи да је душа божанска значи натурализовати је. Дакле, Властос у ствари прихвата општу Jaegerovу теzu, али спори њену утемељеност.

15) W. Jaeger, The Theology of the Early Greek Philosophers; p. 29.

16) Зачудо, они су стално млади и увек јасно присути у најлепшој природној форми - људском облику (W. Otto, op. cit., S. 212).

17) W. Jaeger, The Theology of the Early Greek Philosophers, p. 31, 203. Временом су грчки филозофи, повратно, и реч ће поче-ли да користе у смислу "божанско", као што су, с друге стране, свети оци ка-сније говорили о "божан-ском" у смислу Бога. Користећи притом израз *τὸ θεῖον* (упор. Дамаскиново излагање православне ве-ре). Разлика између бога и божанског има свој пандан у разлици између жене и женског: прво није филозофска тема, док се друго именује као начело у филозофским текстовима (упор. питагоровску табелу опрека).

18) DL, I, 27. Jaeger сматра да је овај став не-аутентичан.

19) Упор. претходно наве-дени Аристотелов изве-штај (Phys. 203b).

20) Sext. Emp. IX, 54.

21) W. Weischedel, Der Gott der Philosophen, S. 40.

22) О томе се мишљења ра-зилазе: Гадамер сматра да се израз односи на *τὰ λαχ-τα*, тј. на целину бивствујућег (op. cit., S. 65), док га Jaeger везује за богове, јер поплак одговара се божанском приписује бив-ствовање.

На основу пуке вредносне градације овде се долази до онтологог става о постојању врха те пирамиде. То извођење је, наравно, исто толико ваљано колико би био и закључак да ми поседујемо све што нам треба, јер је имати све боље него бити у оскудици. Кант је, као што је познато, о оваквој врсти доказивања изрекао неке меродавне ставове у својој *Критици чистог ума* на коју се и овог пута читаоци могу мирно упутити. Али овде није реч о стрингентности Аристотеловог доказа - ми данас не верујемо да је могуће логички доказивати постојање било чега²⁴ - већ о начину говора о богу. У говору класичних грчких филозофа божанство се, као што видимо, не појављује у појединачном чулном облику, већ као један апстрактум, доведен до чисте мисли. Колико је тај процес апстражовања божанског из мноштва тварних богова био узнапредовао види се и по томе што су грчки филозофи, након увођења израза *θεού*, могли и даље да употребљавају и обичну реч *θεος* (*θεοί*), а да их то не обавеже на било какву конкретизацију и концепсију обичној религији, без обзира, дакле, на то што је то њихово "божанско" било истински онтолошки засновано. Ово је било изводљиво захваљујући чињеници да реч *θεος* још код Хомера не означава неку божанску личност већ, како је говорио W. Otto, "јединство божанског света".²⁵ Код пресократоваца, који користе израз *θεος* за првобитну твар, овај потпуно губи религиозни смисао, и означава само бесмртност и непропадљивост те твари.²⁶

Ако бог или богови означавају сваки саставак у природи или човеку који надмаша људску снагу (*Eur.*, *Heleп.*, 560), или уопштено речено, ако они у филозофском говору указују само на начелност твари, разумљиво је зашто питање монотеизма или политеизма није код старијих Грка имало онај значај који ће добити у каснијој историји. Када говоримо о равнодушности с којом грчки дух прилази питању броја богова, онда не мислимо само на раније грчке филозофе, већ имамо у виду и оне највеће. Аристотел је, рецимо, као што сведочи низ места из његових списа, у том смислу било потпуно свеједно да ли се то божанско дели у више божанских бивстава и покретача (тј. да ли богова има више, рецимо 56, или пак постоји само један): он је божанском говори сасвим начелно и уопште, онако како филозоф једино и може говорити и стога за њега уопште нема значаја све оно што је важно тамо где се бог за нешто моли и где се од њега нешто очекује.

V

После првих физичара и њихове натурализације божанског долази у грчкој филозофији до известног прочишћавања у разумевању богова, најпре код Ксенофана, који одуховљује једног бога (В 24) изнад свих богова и људи (В 23), а затим и код Анаксагоре, који сматра да је (божански) ум "вечан" (В 14) и да се "не меша ни са једном ствари" (В 12). Али, ни Анаксагора не може божанство да одвоји потпуно од света и зато каже да оно, упркос томе што опстоји "за себе само" (В 12), у ствари "прожима све ствари" (A 55).²⁷ Божанско, дакле, постаје *ιοντα*, па ипак, и даље делује у телесном и обликује свет (A 48). Божанство се по свом бивствовању разликује од коначно бивствујућег као вазда трајно и непропадљиво, али остаје божанство космоса и мисли се из односа према коначној стварности. У оквиру овог процеса треба такође споменути и Ксенофанову критику политеизма, којом су ударени темељи будућег грчког монотеизма. Тиме не желимо рећи да је Ксенофан засновао монотеизам, јер је он само до краја довоeo имплицитни монизам јонских физичара тиме што је уместо трагања за једним тварним начелом објавио да то једно, целина постојања, јесте бог (*Met.*, 9866 21-5). То је бар исто толико и пантензам, док се права монотеистичка идеја преко Диогена из Аполоније и Платона уобличила тек код Клеанта и у теолошким спекулацијама из времена раног римског царства. Али, то је тенденција која свакако заслужује нашу пажњу.

Исто се може рећи и за софистички покрет, мада он није имао баш тај прочишћавајући смер. Софисти се обично приказују као жестоки оспораватељи веровања

у богове, који су, према њима, само људска измишљотина иза које, не ретко, стоји само користољубива превара владајућих слојева. Доиста, Критија и Продик систематски доводе у питање схватање о природности богова и присуности божанског у свету. Па ипак, било би пренаглашено прогласити их због те вишеструко очитоване непобожности (*ἀσεβεῖα*) атеистима (*ἀσεβεῖοι*), премда су они тај назив задобили још у антици.²⁸ У ствари њихов став према боговима је у целини гледан био знатно диференцијацији, о чему сведоче и познате Протагорине речи:

"О боговима не могу знати ни да јесу ни да нису, нити каквог су облика, јер много је тога што запречава знање: скривеност и краткотрајност људског живота." (В 4)

Овај фрагмент изражава преједан агностички став него атеизам, а те две позиције треба међусобно разликовати, иако теисти данас практично изједначавају оба ова становишта. Посебно је овде занимљиво Протагорино образложение његове агнозије. Узроци су јој, ко што видимо, двоструки, ограниченост људског сазнајног апарату, и по трајању, али (могли бисмо додати) и по досегу, а такође и "нејасноћа" (*ἀδηλοτητα*) на страни предмета. Ово друго дозвољава и једно тумачење, које би било сасвим у складу са нашом ситуацијом повучености и самоскривања бога, али је ипак боље одолети једном таквом интерпретативном искушењу, јер је Протагора имао у виду само несавршеност људског знања, које не поседује адекватан орган за опажање божанства, те стога ни сам, следствено томе, није хтео да прави исказе о правој природи бога, него је изабрао скептички став. У софистици, међутим, почиње опадање свести о присуности богова, а тиме и обезбожење света, јер покретање расправе о правничности и полагање права на срећу (а то су идеје које се могу наћи и код Еурипida), из темеља руше традиционални вредносни поредак.

Најлеменитији софиста Сократ има много више разумевања за традицију, јер скупа са њом верује да божанско јесте она основа свега, која скупа уређује и држи читав космос (*Met.*, IV, 3, 13). Према истом извору (Ксенофонту), Сократ је стално говорио о "божанству што све види, све чује, свуда је присутно и за све брине" (I, 4, 18), али до тога божанског управљача није дошао из посматрања света, можда зато што су се богови под притиском софистичке просвећености одатле повукли,²⁹ већ из самопосматрања, ослушивања "демона" (*δαίμονα*), који представља неку врсту божанскоггласа. Тога је одвело у смрт, а та смрт за платонизам представља основни симболички догађај у повећи, упоредив у много чему са хришћанским распећем, чија теологија преузима сократовску тезу о томе да живот треба да буде припрема и увежбавање смрти. Ово преузимање није нимало случајно, јер код Сократа природна теологија има егзистенцијалне и педагошке импликације, које захтевају радикалније вођење душе у правцу спознавања једног бога. Али Сократ и Платон су пре изузети него карактеристичне појаве грчке филозофске теологије. Највише до чега је она у целини могла да дође било је обезличено врховно објективно начело које се супротставља људској производњи. Ово кретање је парадигматично изразио Сократов ученик Антистен упозоравајући на разлику између једног бога по природи (*φυσεῖς θεοῖς*) и мноштва богова по људској конвенцији (*ὑπερεὶς θεοῖς*) у које једнако спадају и богови државе и богови песника:

Ταρ Αυτοσθένει δε εν μεν τῷ φυσικῷ λεγεται τὸ κατὰ νοοῦ εἶναι πολλοῦ θεοντος κατὰ δὲ φυσιν εὐα (Philod. Peri ευσεβεῖα; isto de nat. deor. I, 13, 32)

Митске слабости божанства, ма колико по себи "лете" и сликовите, нису биле спојиве са рационалним и морално обавезујућим поимањем бога, на коме је толико радио Сократ. Платон, најзначајнији Сократов ученик, даће том стремљењу грандиозно пандеутичко утемељење. У *Држави* он указује на то да је за бога одлучујућа идеја савршенства, из које се могу извести и сви остали његови квалитети, а пре свега доброта и непроменљивост. Савршено биће се, нацме, може променити само нагоре, а пошто је такав смер промене противан самом појму божанства, оно је увек себи једнако и стога непроменљиво. У *Законима* се до идеје бога долази сагледавањем јединства различитих

23) Једни неприсутни богу грчкој религији је био Динис, али је он био страног порекла, "инострани бог", како је говорио Холдерлин.

24) Ово упркос Колаковском, који верује да се овај тип доказа може преформулисати у следеће закључивање: ако је Бог уопште замислив, онда не може не постојати (op. cit., str. 125), што ипак не доказује његово постојање.

25) W. Otto, Die Gotter Grichenlands, Frankfurt a/M 1934, S. 220. Otto стога израз *θεος* и код Хомера преводи са "божанство", што није дословно тачно, али није ни погрешно. Промашено је стога превише инсистирати на "антропоморфизму" грчке религије. "Онаје божанство учинило људским, него је суштину човека видела као божанску." (W. Otto, op. cit. S. 303), баш као што је начело, због његовог трајности и непропадљивости, назвала божанским. Херодот, наравно, каже да су грчки богови антропоморфни, али додаје и да су *ανθρωποί*, једнаке природе (I, 131). Облик божанства упућује човека одличног на оно суштинско природе. У том смислу су грчки богови оличење идеалне природности или, према Хегелу, фаза лепоте у развоју религије.

26) Тако J. Burnet и B. Snell, који појавују речи означавају као "нерелигиозну употребу речи". Насупрот томе, Г. Властос, види религиозни тон у многим пресократовским ставовима ("Theology and Philosophy in early Greek Philosophy", Studies in Presocratic Philosophy, ed. D. J. Furley, R. E. Allen, vol. I, London 1970, p. 92). Према Властосу, тачно је да су богови код раних мислилаца персонификације природних феномена, да нису предмет обожавања и да су филозофи независни у односу на званичне култове, али код њих има ставова који нису никакве персонификације већ "религиозно релевантна" учени (op. cit., p. 94). Да има ставова који нису пуке персонификације свакако је тачно, посебно за питајуће и Ксенофана, али Властос на објашњава шта заправо значи израз "религиозно релевантан", а од тога зависи и смисао и одрживост његове тезе. У једном смислу све има религиозну релеванцију, али овде је одлучујуће питање да ли се може говорити о религиозности без обожавања, вере и култа. Ово тим прешто што и Властос признаје да су пресократовци пioniри научног духа по томе што природу схватају као у себи затворени саморегулишући систем.

27) Да ово изједначавање ума (*νοοῦ*) с божанством није неосновано показује и један Менандров фрагмент

испољавања добра, која се називају сократским именом: *αρετη* (*Nom.*, 963a-964c). То сазнање једнога у мноштву, које представља срж дијалектичког поступка, врхуни у сазнању бога, јер је бог, како се и каже у овом спису Платонове старости, мера свих ствари (966c; 715e). Зато је образовано знање о богу истовремено врхунско знање и услов владарске компетенције филозофа.

Сазнање божанског потиче из два извора: увиђања математичке правилности кретања звезда и унутрашњег искуства душевног живота. Оба ова момента Платон супротставља становишту оних који заступају схватање о природном и случајном настајању космоса (889b-c). Свемир је устројен по божанској нацрту, а бог је његов управљач (875c; 759c). У Тимају се каже да је свет (живо биће са умом и душом), створен по замисли вечно постојећег бога (34a), али то стварање није изведено из ничега (ех *nihil*), већ према претходно постојећим узорним облицима - идејама. Подређујући на овај начин бога идејама (поступак који ће касније применити и Leibniz) Платон је потпуно превладао локални и земаљски колорит грчких богова, који сада морају да делују у знаку универзалних норми и као једно начело. Додуше, представа о богу-градитељу (демијургу) говори да божанство још није сасвим потиснуто у сферу оног вечног и савршеног, јер моменат стварања представља моменат посредовања са оним коначним и несавршеним, али то међустање се није дugo одржало, јер већ у средњем платонизму и код Филона, Бог бива постављен изнад идеје, које у најбољем случају постапају негове мисли.

Без обзира на то што код Платона и даље налазимо многе традиционалне поставке о богу (звезде као божанства са душом, доказивање постојања бога из опште сагласности итд.), овиме се битно другачије схвата истовремена близина и удаљеност божанства од света. То је лепо уочио W. Weischedel у својој монографији о богу филозофа: "Бог није више непосредно присутан у оном стварном, јер свет није место његовог постојања, већ производ његовог деловања, али он је посредно присутан, уколико оно створено суштински на себи носи траг створитеља."³⁰ Ова промена је изузетно значајна јер утире пут хришћанском схватању бога који, као дух, у себи спаја и идеје и демијурга, премда после библијских чинова, ако се тако може рећи, у свету присуствује поглавито својом одсутношћу. То је ситуација потпуно различита од оне коју затичемо у свету Хомерових јунака, чије деловање није аутономно већ последица интеракције богова и стога подразумева њихову непосредну присуност код свих одлучних мисли и догађаја.

VI

Аристотел се у много чему надовезује на платоновско схватање божанства, а посебно тиме што га описује и доказује као најсавршеније, најбоље, непроменљиво и вечно биће (упор. већ цитирани фр. 16 "Филозофији"). Нови, специфично аристотеловски момент, представља тврђња да је божанско бивство истовремено "прво" и "највише". Тада се у облику међусобне импликације првог и општег преноси и у ону теоријску знаност коју Аристотел назива збуњујућим изразом *theologike* (*Met.*, 1026a 18), а која ће касније бити назvana метафизиком. Она се бави непокретним и одвојеним бивствима, а бивство је у Аристотеловој онтологији истовремено и прво и опште. Погрешно је давати предност било ком од ова два аспекта божанског, а поготово је погрешно раскидати њихово јединство, мада су поједине књиге *Метафизике* више упућене на једну или другу страну ове необичне везе, која стоећима задаје велике главобоље Аристотеловим тумачима. Док је у Гама књизи у првом плану онтолошко испитивање бивствујућег као бивствујућег, у Ламбда књизи је реч о првом покретачу целокупног космичког устројства. У оба случаја се подразумева важење исте структуре "спрам једног" (*προς εν*) или "низа" (*εφεξησ*), у којој првост није пук општост, иако она, попут првог покретача или првог бивства, начелно одређује и утемељује биhevитост бивствујућег. Све је уређено према том првом, вечном и непокретном бивству (1075a 18), које Аристотел схвата као чисту

"удејственост" и прави "живот", због чега Хегел навођењем тих ставова без икаквог превода и коментара завршава своју *Енциклопедију филозофских знаности*. Подсетимо се:

"Од таквог, дакле, начела изводе се и небо и природа. А његов живот је онај најбољи, какав је нама тек мало времена; јер њему је увек такав (што је нама пак немогуће), пошто је његова удејственост и ужилање. И због тога су бдење, осећање, мишљење најпријатнији, док су наде и успомене такве кроз њих. Мишљење по себи самоме се бави оним што је по себи најбоље, а оно које је то највише, оним што је највише такво. Ум сам себе мисли судељујући у мишљеном. Јер оно постаје оно умно додирујући и мислећи тако да је исто мишљење и мишљено; наиме, оно што може примити мишљено и бивство то је ум, који дејствује имајући мишљено, тако да је ово више божанско од онога које се чини да има, па је теорија оно најугодније и најбоље. Ако је, дакле, бог увек у таквом стању добра, у коме смо ми понекад, онда је он достојан дивљења; ако је још и више, онда је још достојнији дивљења. Али он тако постоји. И живот у њему пребива; јер удејственост ума је живот, а он је та удејственост, а његова удејственост је по себи најбољи и вечни живот. Стога кажемо да је бог жив, вечан, најбољи, а живот и време су непрекидно и вечно пребивају у богу. Јер то јесте бог." (*Met.*, 1072b 13-29)

Но, иако све тежи овом богу, који уједно све покреће (*κινεῖ ως ἐργάζεται*), он није трансцендантан свету већ у њему присутан, а кроз покретање свега и посредно делатан. Свеопшта сврховитост није, дакле, код њега спољашња већ иманентна. На то посебно указује аристотеловска реч "удејственост" (*εὐεργεία*): бог је у постојаној присутности, а не у пукој "можности" (*δύναμις*) као све друге бивствујуће ствари. Бог није створио свет, јер је овај, као што је још Хераклит рекао (В 30), постојао одувек, него му је само преко покретања првог неба мишљењем и кроз финалну узрочност обезбедио вечно кретање. То је битно различито од хришћанског схватања, мада никод Аристотела није реч о простом ефикацијентном узроковању, већ о привлачењу кроз чисту удејственост. Кроз то учење о првом покретачу Аристотел је положио темеље за тзв. космоловски доказ о постојању бога (на основу немогућности бесконачног ланца узрока),³¹ а својим схватањем бога као живог ума повезаног с идејама антиципирао је хришћански замисао божанског поретка. "Живост" на наведеном mestu при том не треба схватити као остатак неког првобитног хилозоизма, а ни као један чисто теолошки став, већ у тој необичној квалификацији треба видети логичну последицу исказивања бивствовања у његовом јединству, јединству целине каква се очитује управо код оног живог. Хегел је помислио да то одговара његовом ставу да апсолут јесте дух и живот, али Аристотелов појам једва да има некакву животну, а засигурно не и некакву повесну динамику.³² Поврх тога, потпуном деперсонализацијом бога (неки преводици потпуно неоправдано стављају велико слово у наведеном одломку),³³ Аристотел остаје великим оквирима грчке филозофске теологије у којој нема места за богочовека и права религиозна осећања. Пошто је окренут потпуно самом себи, као мишљење мишљења и чиста "удејственост",³⁴ Аристотелов бог не може ништа да подари људима, па чак ни да им узврати за љубав. За таквог бога, као што и сам Аристотел примећује (ММ, 1208b 26-32), нема смисла рећи да може бити предмет љубави.

VII

Какав је Аристотелов непокретни покретач, такви су и грчки богови, велики, племенити и лепи, али без љубави. Њима се дивимо и чудимо, а не плашимо их се нити их волимо. Дивљење и чуђење нису, међутим, религиозна већ световна осећања. Богови у грчком свету мame људе да им буду слични, али им се после Хомера све реће показују. Стога, нимало случајно, њихова присуност у свету, на kraju добија сасвим други, неочекиван, смисао: удаљеност људи и богова. Тај обрт је на следећи начин исказао велики познавалац грчке религије, W. Otto:

у коме се каже да сваком човеку његов *νοῦς* је јесте *θεός* (fr. 223).

28) Софисти се не могу без ограничења оптужити ни за асебеју у извornom смислу те речи. "Непобожан" (-*ασεβής*) је за Грке bio онај који повређује нешто све то, на онја који пориче неки став или нешто твди. "Непобожан" је онај који краде заветни дар, руши божанске кипове, открива мистеријске тајне и тсл. а не просто онај који има другачији мишљење о нечemu. Код Грка вера није била повезана са догмом која се брани по сваку цену и то је омогућило слободну филозофску дискусију о свему пали о боговима.

29) У својој филозофији права Хегел је приметио да до "повлачења бога" долази тамо где се верује да је мишљење произвољно (Основне црте филозофије права, Сарајево 1964, стр. 10).

30) W. Weischedel, op. cit., S. 53.

31) Упор. пет путева св. Томе Аквинског (*Summa theologiae* I, 2, 3).

32) Види исправно H. G. Gadamer, op. cit., S. 79.

33) Прелаз од антике на хришћанство се терминолошки изводи претварањем античких "богова" (*θεοί*) у Бога (*Θεός*), а *ἀδημονεῖς* у *στούλοις*. У познјим временима се прибегава проском преиначавању текста какво је Исак Севастократ, спровео на Прокловим списима, што и данас ради неки преводици и интерпретатори када из хришћанске перспективе приступају старијим предложницама.

34) Постоји овај бог мисли само себе, његов однос према свету остаје неразјашњен (W. K. C. Guthrie, op. cit., p. 365).

35) W. Otto, op. cit., S. 317.

36) Та унутрашњост није, међутим, емотивност срца, већ логичност спознаје, склад са општим логосом.

37) Пс. Дионисијева формула гласи: *ορεὶ τῆς ὑπερονομασίας καὶ κριψίας θεοτητοῦ* (PG 3, 1, 1, 588A). Ps. Дионисије употребљава и израз *τὸ δεῖον* (за ово као и опште за преузимање плутонистичке терминологије упор. W. Völker, *Kontemplation und Extase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*, Wiesbaden 1958, S. 142).

38) Хераклит је прави претеча ових поступака античке, јер он божанство мисли у парадоксалном споју близине и удаљености утемељујући на тај начин једак облик далеко суптилније теологије. Када, рецимо, у 32. фрагменту каже да "једно, једино мудро, хоће и неће да се назове именом Зевса", или када у 93. фрагменту, алудирајући очевију дона Аполона, тврди да "Господар чије пророчи-

"Грчко божанство дакако не открива никакав закон, који као апсолутна величина стоји изнад природе. Из њега не говори срце, коме би се душа човека могла потпуно предати и поверили. Велики поглед божанства захтева поштовање и обожавање, али оно само остаје на уздигнуту дистанци. ما како да оно хоће и да помогне, на његовом лицу није записано да је оно бесконачна љубав, која се људима поклања и која хоће да их спаси из свих невоља."³⁵

У хеленизму се на ово раздавање богова и људи реагују на два начина: развијањем новог типа религиозности и радикализацијом тога раздавања у повлачење богова из света. Карактеристичан пример за ову другу тенденцију налазимо у епикуреској тези да "богови постоје", али само у "међусветовима", у којима бораве самодовољни и незанинтересовани за наше људске ствари и догађаје. Када се већ не могу сколити молбама и жртвама, богови су изгнани из овог света, јер њихово присуство представља стални извор страховања, а тиме и неотклоњиву препреку да се постигне неуземиленост (*αταράξια*) као основа блаженства. Стоици, додуше, настоје да богове поврате у свет - преко нужности и умности космичког устројства - али тиме једва да прекорачују оквире немог пантезма, у коме се божански узрок света не може разлучити од природе (II, 1042). Присуност бога у свету се очituје преко "судбине" (*εγκρίσεως*) или преко "провиђења" (*προφορά*), које Хрисип назива "логосом света" (II, 913). Стоички бог, се, међутим, сасвим у складу са јонском физиком, назива "творачком ватром" (II, 774) или "обухватним дахом", а једина разлика је у томе што се уз то каже да је "духован" (*νοερός*) и "разуман" (*λογικός*) и што се његова умност пружа на увид гатању и прорицању.

Па ипак, једна конzekвенца радикалног стоичког пантезма заслужује посебну пажњу: уверење да божанско као умно борави и у човеку. Наш дух је сродан оном који све пројима и свиме влада, шта више, он је, према Епикутету, "бог у унутрашњости" (I, 14, 14), односно како Сенека воли да каже, "бог у теби" (41, 1). Иако Сенека истиче да је ова идеја свима урођена, и тиме нешто природно, помицање бога ка унутрашњости показује да се он заправо повлачи из света и да у нашем ја и субјективној извесности тражи последњу стајницу на којој би се одржао у општем процесу слабљења митске и државне религиозности.³⁶ Све то ће се у много изразитијем облику поновити почетком модерног доба са успоном науке, открићем новог света и појавом реформације. Што истина буде постала оностранија и "небескија", земља ће све више бити напуштана од Бога.

Позна Стоа је снажно указала на смрт нових религиозних потреба, али она није могла да их задовољи. То није био у стању ни новоплатонизам, последња велика филозофија античког света, иако је он истински покушао да изађе усусрет растућој склоности времена ка спиритуалном и мистичком. Код Плотина мисао о богу произлази из фактума патње оног појединичног, а та патња се може уклонити само поновним остваривањем текње ка обједињености и превладавањем одвојености од свега осталог. Филозоф, који разуме постојеће стање и артикулише потребу за повратком из тог прогонства од искона, треба стога да усмери поглед ка оном вишем и јединственијем од постојеће мноштвености. Али ни то више, онострано (*επεκεντια*), није чиста трансценденција, јер мноштвеност није потпуно раздвојена од једног, будући његов изданак, нешто што и даље зависи од њега и чему стреми. Пошто је једно божанско, за њега важи општи став грчке филозофске теологије - оно није на једном месту више него на другом, него је свуда (VI, 5, 4). Међутим, иако свуда, оно није исто ни са чим, па ни са умом, нити са самим бивствовањем. Стога се јавља проблем његовог поимања, а тај проблем се очituје као проблем адекватног описа. Једно се, наиме, именује на разне начине, али ниједан од њих није прикладан да би се примерено изразила његова природа и суштина. Стога Плотин развија поступак тзв. негативне теологије, која ће свој врхунац доживети у одричућем (апофатичком) богословљу једног Прокловог ученика, који је своје списе оставио под именом поштованог Павловог преобраћеника Дионисија Ареопагите.

Тај лажни Дионисије се може сматрати творцем израза "скривени бог", јер ако то већ није био смишо неких места из књиге Исаије, онда код њега по први пут

сусрећемо изричите назнаке о "скривености божанског" (*κρυφασθεοτητος*) и то у склопу говора о "бесконачности" и "надбивствености" његове природе.³⁷ Тиме псеудо Дионисије хоће да нагласи уздигнутост Бога изнад сазнања, па стога не каже чак ни да је он "неспознат" (*αγνωστος*), већ додаје "наднепознат" (*υπεραγνωστος*). О њему се не може примерено говорити нашим људским језиком и из наших сазнајних мочи. Стога се Бог, у "примраку незнана"ја, на крају одређује као не-бивствујуће (*ιη ου*). Усвајање поступка негативне теологије не значи да је бог у дословном смислу постао ништа, али то упозорење на несавршеност нашег језика и неухватљивост божанске природе могло је имати и ту последицу.

Методски је овај тип разматрања о богу, као што знамо, био разрађен још у новоплатонизму. Речимо, ми, као што се каже у *Енеадама*, можемо рећи да је бог добар, али то је само наша перспектива, јер је бог по себи више него добар - наиме, "наддобар" (VI, 9, 6). За бога, дакле, не важе људске релације, па се утолико више заоштрава и питање односа наше коначне егзистенције и његове надбивствене природе. Плотин то питање у једном смjerу решава применом метафорике "происходења" и "исијавања", а у другом, људском, аналогијом "гледања": Све произлази из једног као светло из сунца, а једно се сагледава када се не гледа, већ само онда када се гледање стопи са гледаним. Није потребно рећи, да Бог овим није нимало приближен, већ супротно, још више потиснут у даљину и тајновитост.³⁸

VIII

Премда је ставио нагласак на мистичко сједињење и новоплатонизам је гајио типично грчко поверење у могућност дискурзивног разматрања божанског. Читава грчка теологија је прожета том вером у могућност рационалног поимања божанства, а тај ментални став она је, на добро или на зло, пренела и у европску рационалистичку теологију, која категоријама грчке филозофије настоји да изложи садржаје битно другачије природе и другачије провенијенције. Да ли се, међутим, натприродна, откривена религија може утемељити на теолошки прерађеној грчкој метафизици? Зар природна теологија, ослоњена на "филозофију по свету", није противна откривеној теологији управо по томе што је ова друга скептична према природном светлу разума (*lumen naturale*), и што већу текију даје оном што је подарено у натприродном светлу откривења? Није ли стога уместно подсетити се да је тај пут, којим се хришћанска теологија домогла грчке метафизике, довео у сумњу још апостол Павле у првој посланици Коринћанима: "Зар није бог у лудост претворио мудрост света?" (I Кор. 1, 20: *οὐχὶ εὑπερσανεύει διεστὸς τὴν σοφίαν τοῦ κοσμου;*). Скупа с Martinom Heideggerom можемо стога и ми запитати: "Да ли би се хришћанска теологија још једном одлучила да узме озбиљно реч апостолову и с њом у складу филозофију као лудост?"³⁹ О томе нека суде сами теолози. Али у једном свакако постоји континуитет између *theologiae naturalis* грчког филозофа и *theologiae supernaturalis* (*theologiae revelatae*) хришћанских учитеља: хришћанство се, бар по садржају своје поруке, ако не већ и по историји предаје, обраћа свима, а не само изабраном народу и одређеним појединцима. Уколико хоће да буде католичанско оно преузима грчку филозофску тезу о свеопштости божанства и његовом важењу за све, без обзира на то колико је то опште презентно и спознато. Утолико је оно баштник грчке традиције логоса, коју данас воде у питање они заговорници новог политеизма (вредности), који радикализују скривеност бога у његову смрт, ову тумаче као крај ума, рационалних начела морала и повести. Али оно није скупа са грчком традицијом када одбације поверење у моћи човековог ума и иманентност процеса природног самоусавршавања.⁴⁰ Грчка теологија је била наш *λογος* о Богу, тј. она је *theologika*, док је хришћанска теологија *Лογος* Бога о самом себи, који ми само подражавамо, тј. она је *theologica*.⁴¹

ште у Делфима, нити казује нити скрива, већ даје мигове", онда ту пред собом имамо зачетке свести о посебном статусу говора о Богу, који произлази из посебне природе његовог предмета. Ниједно посебно име није погодно да би се применило на божанство, али и ниједно није ни сасвим неприкладно да би се њиме означило; с друге стране, божанство не говори језиком ставова, али то не значи да хотиминично себе скрива, већ се служи медијем који једино може посредовати његову особеност: знаковима. Метујим, Хераклит се овде не служи симболиком богова да би изградио чистији појам божанства, као Ксенофан, већ да би чистији појам начела дистанцирао од митолошких представа о управљачком начелу.

39) M. Heidegger, "Што је метафизика?", у: *Увод у Heideggera*, Zagreb 1972, стр. 39.

40) Греци су се, као што је запазио K. Lowith, питали за логос космоса, а не за Бога у повести (*Svjetska povijest i događanje*, spasa, Zagreb, Sarajevo 1990, стр. 30).

Они су били политеисти, али универзални. Грчки богови не отварају никакво трансцендентно знање у односу на овај свет, већ људима сугеришу да буду задовољни природним појретком. Греци су доиста приватали "вечито враћање истог", јер им је питање о смислу целокупне историје било изван подручја могућег знања. Да би обећали спас из овога света и привукли људе отвореном Богу, хришћански писци су стога морали да апелују на потпуно нове егзистицијалне инстанце: веру и наду.

41) Та разлика произлази из меродавног става Атенагора из Атике: *οὐ πάρα θεοὶ αἱ ἰδαινεῖσαι μαζεῖσι* (PG 6, 904b); ништа се не може рећи о Богу што не полази од Бога.