

Александар Ђаковац

## СТАРОЈЕЛИНСКА МИСАО И ПРОБЛЕМ ЛИЧНОСТИ

### ОСНОВНЕ ПРЕТПОСТАВКЕ\*

... ἐπειδὴ καὶ Ἰουδαῖοι σημεῖα αἰτοῦσιν  
καὶ Ἕλληνες σοφίαν ζητοῦσιν,  
ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον,  
Ἰουδαίοις μὲν σκάνδαλον, ἔθνεσιν δὲ μαρίαν.

(1Кор 1 22-23)

*Nam antiquitas sine veritate vetustas eroris est.*

Свети Кипријан Картагински

Изучавање и разумевање проблематике јелинског схватања света и човека од суштинског је значаја за разумевање потоње хришћанске мисли. Хришћанство не само да се сусрело са древним јелинизмом него је једним делом из њега и израсло. Већина древних Цркава налазила се на простору јелинског говорног и духовног утицаја. Иако се само хришћанство, како ћемо видети, суштински разликовало од древнојелинске мисли, оно је ипак многе појмове уобличене код античких мислилаца искористило, преобразивши их и дајући им другачије значење. Довољно је само присетити се да су појмови попут φύσις, οὐσία, ὑπόστασις и други, толико значајни за изражава-

\* Рад је унеколико измењено прво поглавље магистарског рада *Хришћанско схватање личности (до Светог Максима Исповедника)*, одбрањеног 17. 10. 2003. на Богословском факултету у Београду. Користимо прилику да изразимо благодарeње нашем ментору преосвећеном епископу проф. др Игнатију (Мидићу), као и члановима комисије, протојереју проф. др Владану Перишићу и јеромонаху проф. др Максиму (Васиљевићу), чије смо сугестије и критике изложене приликом одбране магистарског рада овом приликом настојали да уважимо.

ње догмата о Светој Тројици, били познати и коришћени код Јелина много пре доба великих Кападокијаца који су их употребили за изражавање хришћанског Откривења, међајући им садржај и дајући им одговарајуће значење. Да бисмо могли разумети какав је био тај преображај, морамо се у основним цртама упознати са главним карактеристикама јелинске мисли. Такође, многи проблеми у Цркви, који су се јављали у виду различитих погрешних учења, јереси, када је реч о готово свим важнијим питањима хришћанског откривења, имали су као свој узрок делом управо јелинско схватање света и човека. Западно хришћанство, у ствари, никада и није изашло из тих граница, већ је свој развитак наставило унутар њих, са многим посебностима које су се кроз историју јављале, али које, у својој суштини, нису додиривале и мењале (преображавале) темељне карактеристике јелинског схватања.

### *Митолошко поимање човека и његовог идентитета*

Иако је након дешифровања микенског линеарног писма Б 1956. године, што су учинили Џ. Чадвик и М. Вентрис,<sup>1</sup> закључено да су први познати грчки текстови настали отприлике пола миленијума раније него што се до тада сматрало,<sup>2</sup> због још увек недовољног броја откривених текстова неоспоран утицај те културе на племена која су у каснијим налетима населила та и друга подручја познате нам јелинске хемисфере не може се испитати у довољној мери. Оно што знамо јесте да је древна микенска култура свакако била ближа источним монархијама него типичном јелинском уређењу држава полиса. У науци постоји уверење да је баш такво државно устројство било основа каснијег интелектуалног развоја.<sup>3</sup> Сам град — полис — није само начин постојања људског насеља. Иако се време његовог настанка смешта још у „област митског“,<sup>4</sup> из онога што о полису и начину његовог по-

<sup>1</sup> Дешифроване су таблице из Пила, Микене, Кнососа, Тебе, Тринита и Орхомсна.

<sup>2</sup> Cf. Ž.-P. Vernan, *Poreklo grčke misli*, Novi Sad 1990, 18.

<sup>3</sup> Како примећује Ж. П. Вернан у студији *Духовни свет њолиса*, *Летопис Матице српске* (јул–август 1985) 16: „Појава полиса значи, у историји грчке мисли, пресудан догађај. На интелектуалном плану, као у области установа донеће тек на крају своје плодове; полис ће упознати много сложених ступњева развитка, много различитих облика. Међутим, од саме своје појаве, коју можемо сместити између VIII и VII века пре Христа, полис обележава један почетак, један прави изум; њиме друштвени живот и односи међу људима добијају нов облик, чију ће особеност Грци у потпуности осетити.“

<sup>4</sup> Треба имати у виду да за Јелине реч *mythos*, бар до V века пре Христа, није имала значење супротстављено логосу, већ је, као и он, означавала реч, причу, нешто слично оном *pheme* код Платона. И касније, када је добила значење безразложне, поверења недостојне гласине, она се није односила на приче о боговима и херојима. Тако се јелински *mythos* у изворном значењу уклапа у концепцију *логосног космоса*. Cf. Vernan, *Poreklo grčke misli*, 12.

стојања знамо јесте да је он био квалитативан помак у уређењу друштвених односа — пре свега кроз *законе*<sup>5</sup> који су у њему владали.<sup>6</sup> Постојање полиса јесте покушај да се складност света — *κόσμος*-а — који је јелински ум претпостављао, подражава и у друштвеним односима, те да се „искључи опасност несклада, безобличја и беспоретка који укида могућност живота.“<sup>7</sup> Ж. П. Вернан примећује да „град добија изглед кружног и усредиштеног *κόσμος*-а: сваки грађанин, сличан осталима, наизменично се покорави и влада, заузима и уступа, зависно од временског поретка, све симетричне положаје које чини градски простор. Ту исту слику друштвеног *κόσμος*-а, којим управља *isonotia*, налазимо у освит философије пројектовану и на физички свет.“<sup>8</sup> Из описа који нам Вернан даје видимо *κόσμος* пресликан на друштвено уређење. Тако схватамо дубину уверења и снагу вере коју су Јелини поклањали *κόσμος*-у. То није било убеђење или мишљење појединаца, већ став читаве заједнице.<sup>9</sup> Вернан о томе пише: „Древне теогоније биле су део митова о суверености, а ови опет укоренјени у краљевске ритуале. Нов модел света који разрађују јонски физичари сличан је, у свом геометријском оквиру, институционалним оквирима и менталним структурама својственим полису.“<sup>10</sup> *Κόσμος* је представљао основни поредак и услов живота и постојања. Тако је законима полиса приписиван божански карактер<sup>11</sup> који је требало да им обезбеди трајно поштовање. Реч *λόγος* добија нарочито значење, а између *λόγος*-а и политике постоји блиска повезаност.<sup>12</sup> И тим путем отварају се врата логосној концепцији монизма јелинске онтологије,

<sup>5</sup> О узајамном односу полиса и закона, утицајима полиса на одређивање закона и његово трајно установљивање, као и разликовање од догађајуће праксе изједначавања закона с вољом краља: Vernan, *op. cit.*, 18.

<sup>6</sup> О значају полиса за јелинску етику (која је неодојива од антропологије): W. A. Meeks, *The Moral World of the First Christians*, Philadelphia-Pennsylvania s. a., 20–21.

<sup>7</sup> Cf. X. Janaras, *Σχεδιάσμα εισαγωγής στη φιλοσοφία*, Атина 1988, 63.

<sup>8</sup> Vernan, *op. cit.*, 8.

<sup>9</sup> Како примећује В. Паненберг у књизи *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lehr ihrer gemeinsamen Geschichte*, српски превод: *Теологија и филозофија. Њихов однос у свећлосци њихове заједничке историје*, Београд 2003, 33: „Када се говори о врлини (*arete*), у првом реду се ради о суштини човека и то појединачног човека као друштвеног бића у животној повезаности полиса.“

<sup>10</sup> *Ibid.*, 8.

<sup>11</sup> Cf. код Хераклита: „τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἐνὸς τοῦ θεοῦ.“ — „Јер све људске законе храни један божански“, Fr. 114 (превод дат према: H. Diels, *Predsokratovci*, Zagreb 1983). Cf. и код Хесиода: M. Hesiodus, *Opera et dies*: „τόνδε γὰρ ἀνθρώποισι νόμον διέταξε Κρονίων, ἰχθύσι μὲν καὶ θηρῶσι καὶ οἰωνοῖς πετεηνοῖς ἔσθαι ἀλλήλους, ἐπεὶ οὐ δίκη ἐστὶ μετ’ αὐτοῖς ἀνθρώποισι δ’ ἔδωκε δίκην, ἣ πολλὸν ἀρίστη γίνεται· εἰ γὰρ τίς κ’ ἐθέλῃ τὰ δίκαι’ ἀγορεύσαι“ — као и у Аристотеловој *Πολιτικῆς*, 125a 38 — „ἡ γὰρ δίκη πολιτικῆς κοινωρίας τάξις ἐστίν“, и Платоновим *Законима* — Δ 715b 2–4, I 846d, 5–6 итд.

<sup>12</sup> Вернан, *Духовни свећ полиса*, 17.

што води негирању конкретне личности, али и колективизму као природној последици такве поставке. Тако се односи у полису изражавају пре свега кроз „хијерархијске везе покорности и доминације“.<sup>13</sup> У беспрекорном портрету света антички човек налазио је своју сигурност у егзистенцијалној несигурности која је услед пропадљивости и смртности стално присутна.

Иако је неоспорно постојање оштрог дисконтинуитета између микенске и касније јелинске културе, која је чак и писменост преузела са друге стране (феничке), заборавивши микенску културу у рушевинама њених палата,<sup>14</sup> микенска култура је важна карика између јелинске и источних цивилизација. Тиме се могу протумачити ипак не тако малобројне сличности у њиховом културном и мисаоном изразу.<sup>15</sup> Иако нема довољно података чак ни о томе да ли је на развој микенске цивилизације утицало то што су Микену покорили Крићани, као ни о томе да ли је Микена припадала некој ранијој аутохтоној цивилизацији или се у тим областима говорио грчки језик,<sup>16</sup> познато је да је и после коначне пропасти тог царства, због доласка Дорана, у класичној грчкој религиозности остало много елемената раније минојске религије. *Зашто се грчка религија може смањивати сјојем минојске и микенске религије.* За нас је важно да истакнемо да су ти утицаји свакако постојали не само у области религије већ и културе уопште. То сазнање омогућује нам да у извесним елементима и обележјима јелинске цивилизације приметимо црте развоја тих разлика у односу на претходни период и околне цивилизације и да на основу тога доносимо закључке при истраживању путева јелинске мисли. Овде пре свега имамо у виду поменуто специфично уређење античке државе — полиса — које се суштински разликовало од источних деспотија и које је, с једне стране, свој настанак заснивало на посебности јелинске мисли, али је, с друге, и само допринело развоју тих посебности.

\*  
\* \* \*

Хомерски списи, као најстарији писани споменици јелинске културе, почетни су степен у нашем истраживању јелинског схватања света и чојека. Не улазећи овде у многа спорења о ауторству хомерских списа нити о времену њихове коначне редакције, коју једни смештају у VI, а други у VIII

<sup>13</sup> *Ibid.*, 23.

<sup>14</sup> *Ibid.*; idem, *Poreklo grčke misli*, 40.

<sup>15</sup> Шире о томе: P. Vidal-Nade, *Grčka demokracija u historiji*, Čačak–Beograd 2003, нарочито поглавље *Jezik i historija ili dilema o grčkim porijeklima*, 15–23.

<sup>16</sup> О томе опширније: M. P. Nilsson, *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion*, Lund 1950.

век,<sup>17</sup> задржаћемо се на томе како је у њима схваћен човек, посебно његов идентитет, што је у највећој мери повезано са проблемом смрти и схватањем бесмртности, као и слободе.

Сложићемо се са закључком Е. Родса да код Хомера „не недостају рудименти једног некада веома живог култа душе“.<sup>18</sup> Од мање је важности колико је одржива претпоставка поменутог аутора да је култ душе у периоду непосредно пре Хомера био потиснут. Култ душе налази се код Хомера и врло је упечатљиво изражен,<sup>19</sup> мада се свакако мора подвући да је хомерско схватање душе битно различито од онога које је прсовлађивало у наредним столећима. Примићемо да појам *ψυχή*<sup>20</sup> код Хомера има два основна значења. С једне стране, *ψυχή* означава *живош*, *живошност*, и у том смислу она може припадати и животињама, а нема никаква персонална обележја.<sup>21</sup> С друге стране, она означава и *сенку* или *лик* са извесним персоналним одредбама.<sup>22</sup> Различити начини сагледавања људске бесмртности код Хомера као да се још увек мешају, али преовладава гледиште према коме душа, иако постоји, није неки самосвесни ентитет,<sup>23</sup> што би, према критеријумима Запада, било најважније за одређивање веровања или неверовања у живот после смрти код Хомера. Постоје многобројна савремена тумачења тог важног антрополошког појма у хомерским списима која за нас нису од нарочитог значаја. Да ли је *ψυχή* схватана на претежно анимистичким основама, као неко друго *ја*, како је тврдио Роде, чије је учење и само било под утицајем анимистичких теорија што су тада преовладале у историји религије, или је правилније поистоветити је с оним што би се назвало „духом умрлог“ (*Totengeist*), како предлаже В. Ф. Ото,<sup>24</sup> није за нас од

<sup>17</sup> Опширније о томе: К. Beloch, *Griechische Geschichte*, München 1960, гл. XII, и М. I. Rostovtzeff, *A History of the Ancient World I*, Westport 1971, 399.

<sup>18</sup> Е. Rode, *PSYCHE — kult duše i vera u besmrtnost kod Grka*, Novi Sad 1991, 20.

<sup>19</sup> Cf. Хомер, *Od.* 11, 74–75.

<sup>20</sup> Према В. Јегеру, *ψυχή* долази од *ψύχειν*, што значи *дисајти*, па изворно „мора да је имала нешто са дахом живота“ (v. В. Јегер, *Грчке идеје о бесмртности*, in: *Хуманизам и ѿеологија*, Београд 2002, 96).

<sup>21</sup> Cf. Б. Шијаковић, *Хомерова ѿсихолошка ѿерминологија*, in: *idem*, *Хермесова крила*, Београд 1994, 35–50, са прегледом осталих значењски сродних појмова: *μένος*, *ήтор*, *καρδίη*, *φρένες* итд.

<sup>22</sup> V. В. Šijaković, *PSYHE u predsokratovskoj filozofiji*, Luča 1–2 (1985).

<sup>23</sup> Истраживачи нису сагласни када је реч о хомеровском схватању душе, али то питање за нас није од пресудне важности. Да ли је душа задржавала своје психичке функције или их је у извесној мери губила, да ли је њено постојање ближе „сенки“ него стварном постојању и слично — јесу секундарна, иако не небитна питања. За нас је најзначајније да укажемо на веру у *извесно надживљавање смрти* које је засновано на *природним ѿишенијалима човека*. Подробније: W. Jacger, *Humanistische Reden und Vorträge*, Berlin 1960, 287–299.

<sup>24</sup> W. F. Otto, *Die Manen oder Von den Urformen des Totenglaubens: Eine Untersuchung zur Religion der Griechen, Romer und Semiten und zum Volksglauben überhaupt*, Berlin 1923.

пресудне важности. Оно што је нама занимљиво јесте чињеница да је у том споменику ранојелинске мисли проблем смрти решаван, а тиме посредно и питање о идентитету и суштини личности човека, на основама целовитости која — насупрот индивидуи — преживљава. Оно што је опште има, дакле, првенство над посебним. Опште остаје и преживљава, а посебно (дакле и човек као особа, јединка) нестаје. Такво становиште у даљем развоју јелинске мисли само се још више продубљивало.

Од самог почетка проблем смрти био је кључни човеков проблем. Чињеница смрти схватана је и доживљавана као трагедија, што она уистину и јесте. Иако је било покушаја да се смрт оправда и објасни као нешто по природи добро, такво објашњење готово да није допирало до већине људи који су у њој видели непријатеља. Али, излаза није било. Неумитност смрти приморавала је човека да у свом егзистенцијалном безизлазу покуша да пронађе неко одговарајуће разјашњење које би, пре свега, умањило страх што га је пред својим нестанком и нестанком својих ближњих осећао.

Човек хомерске епохе, као уосталом и каснијих епоха (па и данас), остао је веран покушају да обезбеди *бесмртност* *и* *природи*. Како је тело човеково, подложно распадању и труљењу, као основа за тако нешто било непогодно, као ентитет који у *себи* има бесмртност препозната је душа — *ψυχη*. Али, иако се представа о души код јелинског човека унеколико разликовала од каснијих представа које су преовлађивале и још увек преовлађују у религиозним схватањима, сличности међу њима биле су многобројне.<sup>25</sup> Психе јесте схватана као део природе који надживљава смрт, али је она смештана било у подземље Хада било на острва блажених,<sup>26</sup> далеко од овог света и без додира с њим. Етика је овде повезана пре свега с поштовањем принципа које су установиле силе што управљају чак и боговима. Грех — *ἔβρις* — Одисејевих пратилаца који су се усудили да једу сунчане краве, као и казна која их сустиже, повезан је са непоштовањем тих вечних принципа. Сунчане краве су за људе забрањене и они немају права да их користе за рад нити да их једу. Оне нису ни дивље ни питоме — оне су изван тих категорија.<sup>27</sup>

Занимљиво је приметити да у хомерским списима нема представе о етичком карактеру судбине умрлих након смрти. Награда након смрти (на

<sup>25</sup> Тако је већ код Грка постојао обичај, сачуван и данас код нас, да се оно што падне на под не подиже, већ да се остави души покојника која још увек лута по кући и око ње. Слично је и са обичајем изливања воде када неко од укућана одлази. Тај обичај потиче одатле што су у старини покојници сахрањивани испод кућног прага, а како се веровало да су душе свагда жедне, просилање воде требало је да их умилостави.

<sup>26</sup> Као што Менелај говори Телемаху у 4. књизи *Одисеје* (стих 560 ff).

<sup>27</sup> Ж.-П. Вернан, *Једење у земљи сунца*, Летопис Матице српске (јул-август 1985) 10.

острву блажених) не задобија се етичком врлином. Тако Менелај тамо стиже као Хеленин муж и Зевсов зет, а не због неке врлине која је била цењена у хомерској епохи.<sup>28</sup> Изгледа да је јуридикчки карактер задобијања блаженства након смрти у виду награде плод неких других утицаја.<sup>29</sup> Касније, међутим, већ код Аристотела, наилазимо на представу по којој душа покојника, у ствари, прелази у стадијум виших и бољих бића.<sup>30</sup>

Оно што можемо закључити јесте да је и у том најранијем, митолошком периоду човекова бесмртност схватана, пре свега, као остварење могућности дате и зацртане у његовој природи. Уколико се за тренутак присетимо библијске слике пада човековог, када он такође жели да досегне бесмртност не надилажењем својих природних могућности кроз заједницу са Богом, већ у оквиру својих природних могућности, видимо да се менталитет палог човека није променио.

Хомерски човек је затворен у *κόσμος*-у. Он дела, али његово делање, чак и онда када је наизглед слободно, представља, ако не непосредно повиновање нужности или судбини, оно прећутну унутрашњу сагласност с вечним принципима на којима *κόσμος* почива и коме се повинују чак и богови. Није од пресудног значаја да ли су богови неком смртнику послали *Αἴθε*. Она може али и не мора постојати у датим приликама. Пресудна је затвореност у оквирима света и његових законитости, у којима *Ανανκε* и *Αἴθε* повремено делују изнутра, али у целокупности постојања стално и непрекидно. Зато се не бисмо могли сложити са мишљењем Фон Балтазара<sup>31</sup> о наводној слободи или чак слободи воље како богова (мада он пре свега мисли на врховног бога Зевса) тако и људи. Слобода о којој он говори постоји једино у условном смислу, као слобода избора или одабира, и није повезана са онтолошком неслободом заснованом на складном али принудном механизму *κόσμος*-а.

<sup>28</sup> Rode, *op. cit.*, 57.

<sup>29</sup> Дозвољено је претпоставити да се ти утицаји могу пронаћи у митологији древног Египта, где је општеприхваћено било веровање у *КА*, што се може изједначити с каснијим схватањем психе, а није био непознат Озирисов суд душама умрлих, где се, већ према њиховим заслугама, одређивала казна или награда. Иако спољни, ти утицаји су се рано испољили у јелинској религиозности, а дошли су, како смо поменули, из Египта, највероватније преко Крита, где постоје докази о веровању у загробни живот и суд након смрти. В. Б. Расел, *Историја западне филозофије*, Београд 1998, 28. И код Херодота (II, 123) постоји важно сведочење о доласку веровања у бесмртност душе (*ἀνθρώπου ψυχῆ ἀθάνατός ἐστι*) из Египта, веровања које су Јелини, *једни раније, а други касније* (*οἱ μὲν πρότερον, οἱ δὲ ὕστερον*), прихватили. Херодот, *додуше*, тврди да и учење о метемпсихози потиче из Египта, иако оно тамо никада није постојало, али то не умањује веродостојност његове прве тврдње.

<sup>30</sup> Аристотел у *Dial. Eudemos*, код Plut. cons. ad Apoll. 27.

<sup>31</sup> Cf. X. У. фон Балтазар, *О Хомеровој теологији*, Источник 7–8 (1993) 127.

Јасно је да, када је реч о том периоду, не можемо говорити ни о каквој антропологији нити о систематском излагању учења о човеку. Пред нама се појављују само различити фрагменти одевени у митологизирани израз, чије историјско порекло не можемо јасно одредити. Ипак, то су темељи на којима се развијала каснија философија и на којима почива и грађевина савремене западне културе, али и теологије.

Потребно је поменути да је, према мишљењу стручњака, орфичка религија пресудно допринела настанку схватања душе као бесмртног — рећи ћемо, онтолошки самопостојећег — ентитета. Највероватније је такво веровање било присутно у народној јелинској религији много пре појаве орфичара, али су му они својим учењем удахнули животност, озбиљност и значајно утицали на каснији развој јелинске мисли. При томе посебно имамо на уму Платона, о чему ће касније бити више речи. О том култу, нажалост, знамо мало, а извори који нам о њему говоре настали су знатно након VI века пре Христа. Ипак је вредно поменути орфичке златне плочице с натписом (*lamellae aureae*), које су садржавале тајанствену формулу што ју је покојник морао рећи владарима доњег света. Иако сама садржина тих плочица није незанимљива, за нас је пресудна *чврстоћа уверености и разрађена митологија* када је реч о стању душе након смрти, што све указује на постојаност и прихваћеност таквог мишљења.<sup>32</sup>

Један од аутора који је био повезан са орфичарима, а из чијег дела можемо стећи известан утисак о њиховом схватању бесмртности, што нас овде интересује, јесте Пиндар (око 530 — око 445. пре Христа). Тај највећи грчки лиричар, родом из Киноскефале код Тебе у Беотији, образован је у Атини, али се са орфизмом сусрео на Сицилији. Од његових седамнаест књига песама изгубљене су управо оне које су биле у вези с култом. Сачувани су, међутим, поједини фрагменти. Навешћемо одломак из његове *Друге олимпијске оде*, који је, по нашем мишљењу, сам по себи јасно сведочење о правцу развоја схватања бесмртности код Јелина, што свакако треба имати у виду приликом разматрања тог питања: „И по дану и по ноћи добри на другом свету диве се сунцу, уживају на сунцу, живот пун ведрине теч. Човек тамо радом тешким не оре и пун брига за живот не плови и не бразда осамљен сиње море. Тамо, код богова, којима се достојно диве сви они што заклетве прекршили нису, без суза живе, док други у мукама се муче. Свеколики, који су кадри били на земљи и под земљом три пута праведни бити, по Зевсовој стази у двор

<sup>32</sup> О орфичким плочицама, с наведеном опширном библиографијом, и оригиналним текстом, преводом и анализом Плочице из Хипонијума: М. Марковић, *Студије о религији антике*, Никшић 2001, 52–60. Чланак је оригинално објављен у *Rheinisches Museum für Philologie* 114 (1871) 333–339.



Кронов стижу, док Острва блажених благи морски окружују ветрови. На њима расту и пламте златни цветови, јер једни на стаблима, а други на води цва-ту. Блажени тамо од цвећа тога венац плету, те руке и чело ките.“ У Пиндаровим тужбалицама речено је нешто и о самој природи душе: „Сва се повију те-ла, кад моћ се смрти укаже цела. Ипак, живи слика једна, што се бићу диви, а порекло своје од богова има. Не заборавља њу праведник никада. Често про-риче у сновима она суд човеку о делима добрим и делима злим.“

Све нам то указује на правац развоја онтолошке утемељености човека у њему самоме и, следствено томе, на схватање личности као самодовољне стварности.

*Космолошке основе као њролегомена  
за анићичко схваћање личности*

Појава првих философа „физичара“<sup>33</sup> није много изменила схватања о људској егзистенцији која су за нас битна. Веровање у психе као природни извор бесмртности није нестајало чак ни код оних који су, по ондашњим критеријумима, били оптуживани за атеизам. Та тако људска, готово архетипска потреба да се у самој људској њприроди виде моћи егзистирања и на-кон смрти била је присутна у свим периодима развоја јелинске мисли. То је за нас значајно јер је такво схватање владало и у доба великих отаца Цркве, који су, највише због потребе борбе са тријадолошким јересима свога доба, појму личности дали ново значење. У исто време они су поставили темеље нове космологије (засноване донекле и на „старој“ — старозаветној, библиј-ској). Проблем личности не може се посматрати одвојено од читавог мисао-ног склопа епохе, јер он, бар када се схвати подобно светим Кападокијцима (дакле као релациони појам с онтолошком „тежином“), подразумева сасвим нов приступ како космологији (у којој „природа“ више није доминантна — то јест није више основа, утемељење постојања — већ је то личност, дакле однос) тако и онтологији. Питање човека онда се више не може посматрати одвојено. Антропологија и све оно што је поље њеног интересовања, попут питања живота и смрти, али и морала или закона, нису ни независни нити одвојени од основних космолошких и онтолошких начела.<sup>34</sup> Ни питања ко-

<sup>33</sup> Назив „физичари“ заснива се на Аристотеловој тврдњи да су први философи писали о природи, разматрајући шта је почело свега постојећег, тако да, према њему, они у обзир узимају једну од карактеристика *физиса* (четврту од шест, према Аристотеловој четвртој књизи *Меџафизике*). Будући да до Сократа философирање није имало непосредну антропо-лошку конотацију, можемо узети да је Аристотелова примедба тачна.

<sup>34</sup> Сф. Епископ Игнатије (Мидић), *Православље као лек њрошњв смрћви*, in: idem, *Сећа-ње на будућност*, Београд 1985, 84–87.

смологије и онтологије не могу се сагледавати без испитивања њихове блиске повезаности са човеком, све до међусобне условљености и самог њиховог постојања.

Проблематика *једног и мноштва* јесте средишње питање јелинске космологије. Предсократовци нису доводили у питање јединственост света — *κόσμος*-а. Видови те јединствености мењали су се и преображавали, али је *монизам* остао једно од главних обележја јелинске онтологије. Зашто је то за нас важно? Управо због наведених тврдњи о повезаности света и човека. Проблем једног и мноштва и данас је остао један од важних проблема. Управо перспектива схватања тог проблема, која се, пре свега, показивала кроз веровање — убеђеност — у јединство света, била је основа за поистовећење личности с индивидуом.

Тврдња да *све јесте једно*, која је тако јасно изражена код Хераклита,<sup>35</sup> указује управо на средишњу космолошку проблематику и њено решење у древнојелинској философији. Погледајмо шта се каже у fr. 30, као и fr. 50b:

κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν Ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ αἰεὶζῶον, Ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.<sup>36</sup>

[...]

οὐκ ἔμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφὸν ἔστιν ἐν πάντα εἶναι.<sup>37</sup>

Јединство света — *κόσμος*-а — било је од пресудне важности за јелински ум. Оно је давало слику савршеног складног *κόσμος*-а који је људима пружао, с једне стране, осећање сигурности, али, с друге, и неслободе. Није чудно што у таквој концепцији света није било места за схватање личности као стварности која заиста постоји. Једино је индивидуа, као безлична стварност, могла да егзистира у том савршеном свету. Јер у њему није могло да буде слободе која би била чинилац ремећења и извор раздора и хаоса — а то је значило ништавила. Своје границе не смеју да прекорачују ни богови, и сами затворени у тај „космолошки затвор“. Хераклит каже (fr. 94):

Ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μὲν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν.<sup>38</sup>

<sup>35</sup> Сматрамо непотребним изношење подробног прегледа схватања тог проблема код свих предсократоваца, па ћемо се задржати на Хераклиту и Пармениду.

<sup>36</sup> У преводу: „Овај космос, исти за све, нити је ко од богова нити од људи створио, него увек беше јесте и биће, вечно жива ватра која се са мером гаси и са мером пали.“

<sup>37</sup> У преводу: „Ако послушате не мене него Логос, мудро је сложити се да све јесте једно.“

<sup>38</sup> „А Хелије неће прекорачити своје мере, иначе ће га пронаћи Ериније, помоћнице Правде.“

И проблем смрти, бар код Хераклита, али и касније, схвата се као природни ток у коме је смрт саставни део са својом улогом. Смрт није трагедија, јер смрт једних значи живот за друге. Решења нема, могуће је само констатовање те чињенице. Хераклит каже (fr. 20):

γενόμενοι ζῶειν ἐθέλουσι μόρους  
τ' ἔχειν, μᾶλλον δὲ ἀναπαύεσθαι,  
καὶ παῖδας καταλείπουσι μόρους γενέσθαι.

У тим схватањима Хераклит није усамљен. Када разматра питање јединства κόσμος-а или се бави проблемом смрти, он остаје прави представник јелинске мисли. Та су се решења понављала касније у донекле различитим облицима, али су главне поставке остале непромењене. Јелински ум могао је само да мења начела која у узајамном деловању чине савршено складну целину названу κόσμος, али није могао да замисли могућност да такве целине нема нити да дозволи слободу која је могла бити схваћена само као потенцијално деструктивна.

Општи *λογος* јесте оно са чиме се морамо сагласити ако желимо да пребивамо у истини — „καθ' ὃ τι ἂν αὐτοῦ τῆς μνήμης κοινωνήσωμεν, ἀληθεύομεν, ἃ δὲ ἂν ιδιάσωμεν, ψευδόμεθα.“<sup>39</sup>

Јасније од Хераклита, Парменид<sup>40</sup> својим „лепо заокруженим“ (ἀληθείς εὐκυκλῆος), „истинама“<sup>41</sup> види биће како га „*нужности* држи у везама међе што га окружује (сасвим)“ (курзив наш). Биће или „оно што јесте“<sup>42</sup> једно је и заокружено, „јер има границу, са свих страна је коначно, налик на масу лијепе округле кугле, посвуд од средишта једнако далеко.“<sup>43</sup> Јединство света је неумитно и из њега нема излаза. Човек је затворен у њему усудом Мојре (Судбине):

οὐδὲν γὰρ ἢ ἔστιν ἢ ἔσται ἄλλο πάρεξ του ἑόντος,  
ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν οὐλον ἀκίνητόν τ' ἔμμεναι.<sup>44</sup>

Νοεῖν и εἶναι, према Пармениду, чине јединство. Штавише, они се поистовећују. *Мисао и биће јесу једно и исӣо. Мисао и оно ради чега мисао њо-*

<sup>39</sup> У преводу: „Ако са њим (логосом) заједничаримо, онда и истинујемо, а ако тражимо своје, у лажи смо“, М. fr. 16, l. 37, H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Zürich 1985, 29–30, 148.

<sup>40</sup> Можда не треба схватити као случајност то што је Парменид највероватније први применио *рационално* доказивање или одбацивање теорија, cf. В. Перишић, *Рађање дијалектике из духа айорейишке*, in: idem, *Раскрића*, Београд 1996, 9.

<sup>41</sup> В 1, 29.

<sup>42</sup> А „оно што јесте“ Парменид одређује (fr. 8) као ἀγένητον (нерођено), ἀνώλεθρον (непролзно), ὅλον (цело), μονογενές (једнородно), ἀτρεμές (непомично), οὐδ' ἀτέλεστον (не-недовршено).

<sup>43</sup> Навод према: Diels, *Predsokratovci*, 212.

<sup>44</sup> У преводу: „Не постоји нити ће постојати ништа изван бивствујућег, пошто је Моира све приморала да буде цело и непокретно“ (fr. 8).

*с̄ӣоји јесу једно и ис̄ӣо* (fr. 5d, 7). Ти елементи чине јединство које гради савршен склад — *κόςμος*.<sup>45</sup>

Када Емпедокле својим *коренима свих с̄ӣвари*<sup>46</sup> — стихијама<sup>47</sup> — даје имена богова, то није случајно, већ се тиме указује на повећану тежњу за преиначавањем и продубљивањем имперсоналног схватања света и његово сагледавање у оквирима јединствене и недељиве целине у коју су укључени и богови, што (бар код Емпедокла) постају имена за стихије.<sup>48</sup> Следећи Ксенофонта, Емпедокле одбацује антропоморфистичке представе богова. Поистовећујући их са стихијама, он им одузима сваку личност, ако се о њој уопште може говорити у јелинској философији. Свет је место у коме влада Нужност и свака перспектива слободе је затворена.<sup>49</sup>

Сада, када смо у кратким цртама размотрили неке основне предсократовске теме које указују на *јединс̄иво свей̄а*, на *монизам κόςμος*-а, наставимо испитивање даљих токова јелинске философије.

\*  
\* \* \*

Предсократовска философија коју смо испитивали ипак се по важности, бар када је у питању утицај на хришћанство, не може мерити са утицајем Платона и Аристотела и, напослетку, неоплатонизма. Утицаји предсократоваца, и када их је било, највећи су управо кроз рецепцију Платона и Аристотела. Од обиља тема којима се баве постсократски аутори задржаћемо се на онима које су, према нашем мишљењу, најзначајније за хришћанско схватање личности.

Тако ћемо код *Платона* разматрати: а) схватање Бога и света, б) место човекове личности у перспективи Платонове теорије идеја, в) теорију државе (наравно, опет из угла проблема личности).

<sup>45</sup> Cf. J. D. Zizioulas, *Truth and Communion*, in: *Being as Communion*, New York 1985, 68–70; српски превод: *Ис̄ӣина и заједница*, Беседа 1–4 (1993) 49–92.

<sup>46</sup> Fr. 6.

<sup>47</sup> Он је први говорио о четири стихије: ватри, води, земљи и ваздуху (мада говори и о Љубави и Мржњи као стихијама — cf. fr. 17, Diels, *op. cit.*, 286), cf. Аристотел, *Metaph.* A 3, 984a 8. Cf. и Расел, *op. cit.*, 71.

<sup>48</sup> „Трансфер онтичке моћи из сфере божанства у сферу физикалног извршен је до краја: на рачун свргнућа богова успоставља се власт стихија“ — примећује Б. Шијаковић у студији *Он̄ӣолошки карактер ране грчке философије*, in: *Хермесова крила*, 80. Приметићемо да у јелинској концепцији света богови никада, у ствари, нису били „изнад“ стихија. Емпедокле то само јасно објављује.

<sup>49</sup> Емпедокле каже: „Постоји пророчанство *нужности* (курзив наш), једна древна заповест богова, вечита и чврсто запечаћена свеопштом заклетвом, да кад год један од демона који дели дужину дана грешно окаља руке крвљу или учествује у свађи или се криво закуне, мора да лута три пута по десет хиљада година...“, наведено према: Расел, *op. cit.*, 73.

Код *Аристотела* ћемо се задржати на: а) схватању општег и посебног (прве и друге суштине), б) разумевању бесмртности, и в) социолошком приступу човеку и последицама таквог приступа по личност.

У разматрању *неоплатонизма* (имајући у виду пре свега *Плотина*) бавићемо се: а) односом Бога и света, б) дуализмом и последицама тог учења на хришћанско схватање личности.



Платоново схватање Бога налази се у равни општејелинског. Он Бога схвата као онтолошки повезаног са светом. Разматрајући Бога с позиција суштине, Платон је дошао до закључка (или се с њим сагласио) да је Бог чврсто повезан са светом и да се стога може спознати изучавањем света.<sup>50</sup> Као и јелинском уму уопште, и њему је била страна идеја трансцендентности Божије. То је разумљиво, будући да личносни аспект није узиман у обзир, а да је свет — космос — посматран као целина. Ако би се, дакле, тврдило да је суштина Божија нешто сасвим различито и другачије у односу на свет — космос — дошло би се до тога да се, на извесан начин, негира Божије постојање, будући да ништа не може постојати ван Једног, како смо видели код предсократика, а нарочито јасно код Парменида.

Платон Бога у *Тимају* назива *творцем*, али питање је да ли је он то заправо? Заиста, Платонов бог ствара. Његово твораштво, међутим, није апсолутно. Он не ствара, попут библијског Бога, *ex nihilo*. Тако, иако одређен степен твораштва може бити признат Платоновом богу, тај степен није онај који Богу признају оци Цркве. Иако на први поглед мала и незнатна, та разлика је суштинска. Платонов бог је, у суштини, ипак само *Демиджург*<sup>51</sup> (*δημιουργός*) — украситељ (мада, као што смо видели, он на неки начин и ствара, иако не у апсолутном смислу, не као Бог Библије), који из претпостојећег хаоса<sup>52</sup> ствара лепо уређен свет — *космос*. Увођење *δημιουργός*-а јесте поступак који указује на извесну „полуперсонализацију“. Моћи које му се приписују, попут „уређивања“, „управљања“, „обухватања“ итд., јесу квазиперсонални атрибути што их *аистиракћина* и *анонимна идеја йорейка* не исцрпљује у *йойћуносћи*.<sup>53</sup> Платонизам је философија која

<sup>50</sup> Та повезаност Бога са светом утемељена је, свакако, на суштини, а не на личности, што је јесте главна разлика између Платона и црквених отаца, који такође говоре о чврстој повезаности Бога са светом, али на другачијим — личносним — основама.

<sup>51</sup> Cf. Платон, *Timaeus*, 28a, 29a, 41a, 68c, 69c.

<sup>52</sup> Хаос — о њему говори *Хесиод*: *Theog.* 115–116.

<sup>53</sup> P. Ricoeur, *Être, essence et substance chez Platona et Aristote*, Paris 1982, 141; превод трећег одељка, под насловом *Бивсћиво* и „божанско“ у *Платона*, објављен је у часопису *Луца* 1–2 (1985) 73–87.

Бога подређује божанству. Персоналност Демијурга подређена је егземпларности идеја, а идеја Добра је та која идејама даје да буду сазнате, а умовима да их сазнају.<sup>54</sup>

Интересовање Платона, али и целокупне древне философске мисли, није било усмерено на Бога или богове, већ на *божанство* — θεότητα. Питање монотеизма или политеизма није за Платона, али ни за друге јелинске философе, било важан проблем. Сам Платон говори и о Богу и о боговима. Њега је интересовало само (безлично) божанство.<sup>55</sup> Претежна је била форма. „Форма је божанска, бесмртна, умствена.“<sup>56</sup> У платонизму Богу *ὑπερκοῦδι* божанство, јер су идеје сâмо бивство божанског, како примећује П. Рикер.<sup>57</sup> Бог је божанствен захваљујући свом суштеству — „πρὸς οἷσπερ θεὸς ὢν θεῖός ἐστιν“ — како се каже у *Федру*.<sup>58</sup>

Код Платона уочавамо и тежњу ка извесном *ὑπρανσцендирању* идеја, што важи макар када говоримо о идеји Добра или, касније, Једног. У *Држави* (VI 509b) он каже: „ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ’ ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ’ ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεῖα καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.“<sup>59</sup>

Овде, међутим, по нашем мишљењу, није реч о апсолутном трансцендирању. Платон је касније у *Филебу* највиши принцип назвао Једно, а не Добро.<sup>60</sup> У *Софисти* Добро више није представљено као *summit* бивства, већ оно „тотализује сва својства ума, душе, живота, кретања и мировања“. Оно више није циљ, већ тотал — τὸ ὅν καὶ τὸ πᾶν.<sup>61</sup> Са трансцендентности Добра Платон прелази на „тотално бивство које обухвата и садржи у исто време све реалности“.<sup>62</sup> Израз *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* нема, дакле, право значење трансцендентног и не може се довести у (непосредну) везу са хришћанским схватањем оностраности. Однос између Платоновог *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* и хри-

<sup>54</sup> Cf. Ricoeur, *op. cit.*, 142.

<sup>55</sup> Cf. *ibid.*, 121.

<sup>56</sup> Cf. Платон, *Phaidon* 80b; *Politeia* 490b, 476a, 532a; *Phaidros* 246d.

<sup>57</sup> Ricoeur, *op. cit.*, 135.

<sup>58</sup> Платон, *Phaidros*, 249c.

<sup>59</sup> „Него управо из њега самог (из присуства добра у стварима — *ἕρμ. А. Ђ.*) проиходи њихово бивствовање и њихова суштина, а само добро није сушттина, него се по узвишениости и моћи уздиже изнад ње“ — *Држава*, превод А. Вилхар, Б. Павловић, Београд 1983, 202. Приметићемо да кључни израз *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* није сасвим јасно преведен. Њега ово је значење *са оне сфране сушности* или *са оне сфране сушности*, и тек се таквим преводом добија исправно значење у тексту.

<sup>60</sup> Ricoeur, *op. cit.*, 136.

<sup>61</sup> Платон, *Sophistes* 249d.

<sup>62</sup> V. Brochard, in: *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Alcan 1912, наведено према: Ricoeur, *op. cit.*, 140.

шћанског схватања трансцендентности Бога може се схватити као једнак разлици између хришћанског Бога који је творац *ex nihillo* у апсолутном смислу — *in absoluto* — и платоновског *δημιουργός*-а који ствара из претпостојећег хаоса. В. Паненберг примећује да је у каснијем периоду Платон настојао да поједностави своје учење о свету и да му чак да математички израз, при чему је први узрок јединица из које дељењем настају богови (*Fil.*, 14 с). Бројеви ту одговарају идејама и сваки број јесте то што јесте пошто је ни мањи ни већи него што јесте. Такав број на тај начин постаје одређен и више не припада сфери неодређеног, које се може означити само са „мање“ или „више“, и што одговара безобличној материји из које Демијург ствара и оформљује све што постоји.<sup>63</sup> Платоновско οὐσία ὑπερκείμενι (над-лежуће) дакле, указује да људска бића *јесу* зато што партиципирају у *идеалном човеку*.<sup>64</sup>

У јелинском схватању није било места за апсолутно небиће — οὐκ εἶναι. Концепција логосности (= рационалности, разумности) света (појам логосности касније је употребио и свети Максим Исповедник, али у сасвим другачијем значењу) није допуштала ту могућност. И само промишљање οὐκ εἶναι чинило би од њега *нешито*, то јест и *нишита* је, с обзиром на то да је припадало целовитости космоса, представљало *нешито*. А *нешито* није и не може бити *нишита* у апсолутном смислу, бар како су то Јелини схватили.

Иако Платон нигде до краја и сасвим није развио своју теорију идеја и мада је она у многим сегментима остала недоречена, та теорија је једна од Платонових најодличнијих посебности. Према Платону, идеје су *сйварно-йосйојеће*, док је свет појавности истинит у оној мери у којој учествује — партиципира — у сопственој идеји или се њој саображава.

Осврнућемо се на још један аспект Платонове мисли. Реч је, наиме, о његовом схватању љубави, што је блиско повезано с теоријом идеја. Према Платоновој концепцији, божанство је једна *савршена суштина*. Та савршеност божанства (по суштини) чини га апсолутно привлачним. Будући да је оно апсолутно добро, апсолутна правда итд., оно има *неодољиву* силу привлачности. Баш у тој *неодољивости*, међутим, указује се аспект крајње неслободе у тој концепцији. Јер, ако се том божанству не може одолети, ако се оно једноставно не може не волети, шта остаје од слободе? Знање о добру има као последицу природну (дакле неслободну) љубав према божанству.<sup>65</sup>

<sup>63</sup> Cf. Паненберг, *op. cit.*, 35.

<sup>64</sup> V. J. D. Zizioulas, *On Being a Person: Towards an Ontology of Personhood*, cf.: *Persons, Divine and Human*, ed. Ch. Schwobel, C. E. Gunton, Edinburgh 1991; превод на српски: Ј. Д. Зизијулас, *О бићу личности — као онтологији њерсоналности*, Источник 6 (1993) 51–59, у том преводу 54.

<sup>65</sup> Друго је питање да ли се уопште може говорити о љубави ако нема слободе. У хришћанској концепцији свакако не може, али то не важи за Платона.

Не само то — управо идеја Добра даје и могућност сазнања и истину<sup>66</sup> — она је *оно за чим тежи свака душа*. У јелинском језику, чије речи имају изнијансирана значења, постоји разлика између *έρω*, што је употребио Платон, и *ἀγαπῶ*, што су користили хришћани.<sup>67</sup> Та разлика никако није случајна. 'Ερω има значење које указује на потребу, недостатак, док ἀγαπῶ означава благодарење, задовољство у нечему. Према тачном запажању Ј. Сикутриса, „у основи сваке грчке етике постоји један *ἵελος* ка којем се тежи и који представља идеал, али истовремено и крај свих настојања.“<sup>68</sup> Иако Платонов Ерос полази од конкретног, он на њему не остаје. У свом највишем изразу он надилази конкретно и односи се према самој ствари или према идеји.<sup>69</sup> Ерос је, у ствари, жудња за сазнањем и та жудња нас троспратним путем води до свог врхунца, а то је жудња за сазнавањем света идеја.<sup>70</sup> Ерос код Платона води од чулног, преко натчулног, до интелигибилног.<sup>71</sup> Платонов Ерос је нелично-стан. Лично или макар индивидуално за њега је само прва степеница на путу ка Идеји. Он почиње од доброг човека, али завршава на идеји Добра. У таквој структури поимања нема места за личност, чак ни божанску, као што га нема ни за слободу. Логика Платонове љубави јесте логика аподиктичког силогизма у коме нема места за слободу. Добро се *мора* волети — јер је Добро. Добро је у исто време и Лепо, како каже Платон у *Филебу* — „склонила се моћ добра у природу лепог, јер мера и симетрија обично постају свугде лепота и врлина“. То Добро нема никакве везе са оним што конкретно постоји; то што конкретно постоји само је његов више или мање јасан одраз.

Оно што је карактеристично за читаву јелинску философију, а за Платона нарочито, јесте да је прави Бог, у ствари, космос који се види у правилности својих кружних кретања. Он је врховни безлични „бог који је сам себи довољан и који је најсавршенији, свет“.<sup>72</sup>

Примат онтологије која постојање везује за опште, а не за посебно, код Платона је нарочито изражен. „Теби је, при том, непознато да све то настаје да би живот целине трајао у срећи, као и то да целина није настала ради тебе, него да си ти настао ради ње“, говори Платон у *Законима*.<sup>73</sup> Овде ћемо се

<sup>66</sup> Платон, *Politeia* VI, 508e.

<sup>67</sup> О хришћанском схватању љубави говорићемо у посебном раду.

<sup>68</sup> Ј. Сикутрис, *Платонски ерос и хришћанска љубав*, Србиње-Београд-Ваљево-Минхен 1998, 72–73.

<sup>69</sup> *Ibid.*, 64.

<sup>70</sup> Сф. Љ. Црепајац, *Платонова естетика и осуда уметности у интeрeрeтaцији Анице Савић-Ребац*, *Летопис Матице српске* (јул-август 1986) 48–59.

<sup>71</sup> *Ibid.*, 49.

<sup>72</sup> Ricoeur, *op. cit.*, 143.

<sup>73</sup> Платон, *Nom.* X, 903 c–d.



послужити закључком који даје митрополит Зизијулас: „Древна грчка мисао у свим својим облицима (парменидовски, хераклитовски, платонски и аристотелски), без обзира на њихове различитости по другим питањима, у једноме се слаже: конкретно није онтолошки апсолутно, мноштво је онтолошки увек изведено, није ефицијентно.<sup>74</sup>

Из Платонове теорије идеја произашла је и његова социјална теорија, изражена пре свега у *Држави*. Нећемо се сада задржавати на описивању делова и устројства те Платонове утопијске творевине. За нас је важно да нагласимо њен јак тоталитарни аспект. Платон је сматрао да најбоља држава мора бити устројена онако како је устројен космос. Правила и принципи у његовој замишљеној држави јасни су и прецизни и у њој нема слободе за појединца. Њоме владају принципи преточени у законе. Из таквог става произлази и Платоново негативно мишљење о уметности. Она је искључена из естетике, али је прогнана и из човековог живота уопште.<sup>75</sup> Како уметност увек изражава слободан и стваралачки дух личности која тежи да створи властити свет не базирајући се на норме и принципе, она је неподесна за Платонову идеалну државу. Она је чинилац ремећења који прети да наруши хармонију државног устројства. Чак и када говори о неким уметничким формама као што је песничтво, Платон инсистира на томе да оно буде *иодражавање* стварности, а не стваралаштво. Стваралаштво је за Платона *обмана*, јер удаљава од истине. Лепота овог света која је видљива најбоље партиципира у идеји (или идејама) кроз геометрију, то јест геометријска тела, *од којих ниједно видљиво тело није лепше*.<sup>76</sup> Лепота појавног света највиша је када се највише саображава идеји, управо лепоти *геометријских тела*,<sup>77</sup> међу којима је *лојџа* најсавршенија.<sup>78</sup> Песнике (уметнике) треба протерати из идеалне државе, јер они „нису способни да тачно сазнају шта је добро, а шта није“.<sup>79</sup> Платон даље објашњава да „песник у својим песничким делима не сме стварати ништа што се не би слагало са оним што у држави важи као законито, праведно, лепо или добро, и не сме без дозволе приказивати своје песничке радове ниједном од приватних грађана пре него што су их прегледали оцењивачи и за њих дали своје одобрење, то јест за ту сврху одређени оцењивачи, чувари закона. А за руководиоце тог посла одредили смо оне које смо изабрали за законодавце за све духовне делатности, а поред њих и надзорнике васпитања.“

<sup>74</sup> Зизијулас, *op. cit.*, 52.

<sup>75</sup> Cf. Црепајац, *op. cit.*, 48.

<sup>76</sup> V. Платон, *Thim.* 59 E.

<sup>77</sup> Cf. Црепајац, *op. cit.*, 58.

<sup>78</sup> V. Платон, *op. cit.*, 33 AB, 40 A.

<sup>79</sup> *Idem*, *Nom.*, 801 d.

Такво потпуно негирање људске слободе и посебно уметности указује на трагичност и дубоку промашеност јелинске философије, ма какве њене неоспорне вредности биле на пољу људског духа. Темељно несхватање вредности људске личности очигледно потиче из *онтологизирајућег* мишљења, које и данас преовлађује. Разматрајући платоновске основе (анти)персоналности (и у наставку аристотеловске, те неоплатонске), можемо уочити сву дубину и тежину проблемâ с којима су се оци Цркве сусрели у *ипрешумачењу* и „отварању“ те „затворене“ онтологије, као и колико је велики корак било давање онтолошког достојанства личности.

\*  
\* \* \*

Сада ћемо се бавити Аристотелом, једним од најзначајнијих мислилаца у светској повести мишљења. Његова запажања имала су утицаја на готово сва културна и научна кретања како у епохама непосредно након њега тако и до данас.<sup>80</sup> Ми ћемо се ограничити на анализирање само неколико сегмената његове мисли, оних који су од нарочите важности за нашу тему.

Према сведочанствима која су сачувана највише у *Метифизици*, *Физици*, али и другим списима, Аристотел је Бога поистовећивао са *Првим покретачем* (*causa prima*) и на њега се односило оно што бисмо могли назвати Аристотеловом теологијом или првом философијом, док се друга философија односи на оно што је чулно.<sup>81</sup> За Аристотела Бог је, дакле, Први покретач, он је *πρῶτον κινῶν ἀκίνητος* — то јест „прво непокретно крећуће“. Прву философију сам Аристотел дефинише као *οἰσῆσι*, а њен задатак јесте да разматра бивствујуће као такво.<sup>82</sup> Нека нас то не завара — за Аристотела не постоји противречност када прву философију одређује као знање о бивству уопште и као теологију, то јест као бављење божијом супстанцијом.<sup>83</sup> То ће бити сасвим јасно ако се има на уму да Аристотел Бога схвата као непокретног покретача који је стога и прва супстанција. Зато прва философија мора у исто време да буде и теологија и општа онтологија.

<sup>80</sup> О рецепцији Аристотела у Византији: К. Eler, *Aristotel u Vizantiji*, Gledišta 1–6 (1995) 164–173.

<sup>81</sup> Аристотел, *Metaph.* 3 11, 1037: „Посао природне или друге философије је разматрање о чулним суштaствима.“

<sup>82</sup> Cf. F. Helut, *Grundriss der Geschichte der Philosophie, begründet von Fridrich Uebeweg, völlig neubearbeitete Ausgabe. Die Philosophie der Antike III: Altere Akademie, Aristoteles, Peripatos*, Basel–Stuttgart 1983, 377. Превод на српски четвртог поглавља: *Aristoteles: Prva filosofija — teologija — ontologija — kritika ideja*, Luča 1–2 (1985) 88–101.

<sup>83</sup> Helut, *op. cit.*, 377.

Тако је и његова „прва суштина“ — прῶτη οὐσία<sup>84</sup> она „темељна стварност без које не би могла да постоји ни једна категорија“.<sup>85</sup> Прῶτη οὐσία је, дакле, основа стварности — и даље смо затворени у „суштиноми-слеће“ поимање света, где нема места за личност као онтолошку реалност. То место заузима οὐσία. За појединачно ту нема места као за онтолошки утемељено. Тако и Стагиралиново ὑποκείμενον означава учествовање људског бића у његовој природи, односно његовом роду.<sup>86</sup>

Овде већ можемо да уочимо елементе који се односе на циљ нашег истраживања. За Аристотела је, дакле, „истраживање“ Бога идентично са истраживањем природе. Онтологија и теологија су изједначене, то јест теологија је део онтологије.<sup>87</sup> Свет представља једну целину у коју се бог уклапа, а њом, на изванредан начин, „владају“ узроци.<sup>88</sup> Богу су, углавном, одузета сва персонална обележја и он постаје безлични *ὑποκείμενος*. Ако бог за Аристотела јесте оно πρῶτον καὶ ἀκρότατον,<sup>89</sup> то нема никакве личносне вредности. Бог је за Аристотела темељни принцип онтологије и не може бити речи о његовој трансценденцији. Можемо закључити да Аристотел следује монизму<sup>90</sup> својих претходника<sup>91</sup> и да је и за њега свет затворена целина у којој бог, додуше, има своје, рскли бисмо, чак и узвишено место, али ништа више од тога. У

<sup>84</sup> Cf. *Cat.* 3a: „ἔτι αἱ πρῶται οὐσίαι διὰ τὸ τοῖς ἄλλοις ἄπασιν ὑποκείσθαι κυριώτατα οὐσίαι λέγονται: ὡς δέ γε αἱ πρῶται οὐσίαι πρὸς τὰ ἄλλα πάντα ἔχουσιν.“

<sup>85</sup> Cf. В. Перешин, *Личност и природа*, Градац 110 (1993) 53.

<sup>86</sup> V. нпр. *Cat.* 3b: „οὐ γὰρ ἓν ἐστὶ τὸ ὑποκείμενον ὥσπερ ἡ πρῶτη οὐσία, ἀλλὰ κατὰ πολλῶν ὁ ἄνθρωπος λέγεται καὶ τὸ ζῶον“ οὐχ Ἀπλῶς δὲ ποῖόν τι σημαίνει, ὥσπερ τὸ λευκόν οὐδὲν γὰρ ἄλλο σημαίνει τὸ λευκὸν ἀλλ’ ἡ ποῖόν, τὸ δὲ εἶδος καὶ τὸ γένος περὶ οὐσίαν τὸ ποῖον ἀφορίζει, ”ποῖαν γὰρ τινα οὐσίαν σημαίνει“ — „Субјекат ту није један, као код прве супстанције, већ се човек и живо биће изричу о многим субјектима. Али оне не означавају просто неки квалитатив, као што је то случај са белом. Бело не означава ништа друго до квалитет. Врста и род, међутим, одређују квалитет у односу на супстанцију: они означавају каква је нека супстанција. То одређивање шире је помоћу рода него помоћу врсте: онај ко каже живо биће, обухвата шире него ако каже човек“ (наведено према: Аристотел, *Καὶ ἐξοριје*, превод М. Марковић, Београд 1954, 20–21) V. и Зизијулас, *op. cit.*, 54.

<sup>87</sup> Cf. Аристотел, *Methaph.* Г2, 1003б, 12–19.

<sup>88</sup> Само ћемо поменути четири узрока: *Causa materialis*: твар (ἡ ὕλη) и оно подлежуће (τὸ ὑποκείμενον); *Causa formalis*: облик (τὸ εἶδος) и узор (τὸ παράδειγμα), суштаство (ἡ οὐσία); *Causa motrix sive efficiens*: оно покрећуће (τὸ κίνησαν), оно одакле је почело кретање; *Causa finalis*: сврха (τὸ τέλος), оно „ради чега“ (τὸ οὐ ἐνῆκα), и Добро (τάγαθον).

<sup>89</sup> Фрагмент *Ο Φιλοσοφίу*, 16.

<sup>90</sup> Cf. Н. Flashar, *Grundriss der Geschichte der Philosophie* III/1, Basel 1998, 379: „Ако се све кретање враћа на Прво кретиће које је само непокретно и непроменљиво, али које у чистој деловности извршава највишу делатност (*Tätigkeit*), наиме чисто мишљење (*νόησις*), онда је његов објекат опет оно најбоље и највише, наиме мишљење, дакле мишљење себе самог.“

<sup>91</sup> Cf. С. Жувић, *Аристотел и хенологија*, Београд 1988, и С. J. de Vogel, *Philosophia I. Studies in Greek Philosophy*, Assen 1970, 397–416, наведено према: Zizioulas, *On Being a Person: Towards an Ontology of Personhood*, 3.

свету савршених принципа какав је космос није ни потребан личносни Бог који би својим слободним деловањем нарушавао хармонију и склад.

Већ тим дефинисањем φύσις-а Аристотел је утро пут мишљењу које ће дуго владати. Сагледавање φύσις-а *по себи* види се у једном од његових познатих објашњења тог појма као оног *одакле прво кретање у сваком поједином од природних бивствуюћих зајочиње у њему као шаквом*.<sup>92</sup> Такође, φύσις се изриче као прво подлежуће (ὄλοκείμενον πρῶτον)<sup>93</sup> сваке поједине твари (ὄλη) која у себи садржи начело покрета и промене. Суштина је тако *самойосијећа стварности* (αὐθλοπόστατον πρῶμα) којој не треба *ништа друго* да би постојала (μη δεόμενον ἑτέρου πρὸς σύστασιν). Аристотел твар види као оно што *у себи* има почело кретања<sup>94</sup> и што „само по себи настаје“,<sup>95</sup> те „*нужно бива непропадљива и ненастала*“.<sup>96</sup> Управо та *зајворености*, то јест *самодовољности* φύσις-а и исцрпљивање природе у потенцијалима φύσις-а, одредила је суштинско несхватање личности као онтолошки утемељене реалности, и то чак утемељеније од самог φύσις-а. Платонове идеје су тако постале „*остваривање форме у извесној материјалности*“, а кретање се означава као „*постајање једним и постајање целином стварности*“. Тиме Аристотел одређује суштину (οὐσία) која је одређено нешто (*Meth.*, 983a 27f), биће које се разликује од других (1017b 25), а које је, с друге стране, оно што се о сваком другом може рећи, попут квалитета, релације, величине итд.<sup>97</sup>

\*  
\* \* \*

Појам душе у грчкој мисли често се повезивао с бесмртношћу. Најзначајнији спис за разумевање Аристотеловог става када је реч о том питању свакако је расправа *О души*.<sup>98</sup> Да не бисмо улазили у подробније анализе тог списка, задржаћемо се само на неколико, по нашем мишљењу, кључних одељака. Први такав одељак је 406 b, где се Аристотел осврће на Алкимоново

<sup>92</sup> Аристотел, *Methaph.* 1014b, 18–20.

<sup>93</sup> Cf. idem, *Fis.* 190 b: „Али да и бивства и све остале ствари што су бића напросто постају из неког подмета, бит ће јасно оному тко размотри“; cf. и *ibid.*, 192 b, 35 и 193 a, 30 (наведено према: Aristotel, *Fizika*, превод Т. Ладан, Zagreb 1988, 21).

<sup>94</sup> Idem, *Meth.*, К 7, 1015a, 14–15: „... следи да је природа ... у свом првом и основном значењу, супстанца бића која садрже, у самим себи и као таква, начело свога кретања.“

<sup>95</sup> Idem, *Fis.*, 192a 25a.

<sup>96</sup> *Ibid.*, 192a 25b.

<sup>97</sup> Cf. Pannenberg, *op. cit.*, 54.

<sup>98</sup> За критичко издање текста v. W. D. Ross, *Aristotelis De Anima, recognovit brevique adnotatione critica instruxit*, London 1963; Aristotel, *O duši. Nagovor na filozofiju*, превод М. Сирунић, Zagreb 1987.

мишљење. Алкемон, према Аристотеловом наводу, каже да је она „бесмртна зато што је налик бесмртним стварима, а да јој то припада јер се увек креће, а и све божанско се увек и без престанка креће...“, а затим наставља Стагираин: „... сви дакле дефинишу душу, укратко речено, са три обележја: кретањем, опажањем и бестелесношћу“. У наставку се Аристотел критички осврће на мишљења својих претходника. Он душу схвата као ентелехију, то јест као „принцип споменутих (телесних) функција и она је њима дефинисана, то јест способношћу храњења, осећања, промишљања, кретања.<sup>99</sup> [...] По овоме је јасно да је душа нека ентелехија и појам онога што има потенцију да буде такве природе.“<sup>100</sup>

Посебну пажњу ваља посветити знаменитом одељку 430а. Ту Аристотел, разматрајући питање ума као дела душе, каже: „Но није могуће да тај ум сад мисли, а сад не мисли. Одвојено је пак само то што јесте, и само то је бесмртно и вечно. Ми не памтимо зато што је то нетрпно, него трпни ум је пропадив и без тога ништа не мисли.“ Према тумачењу Александра Афродизијског, то је поистовећење ума са првим узроком. Тома Аквински тако поставља делатни ум у душу. Ту свој извор има схватање о бесмртности душе *forma corporis*.<sup>101</sup> Сматрамо да душа ипак, према Аристотеловом мишљењу, није бесмртна. То следи и из онога што је речено, а још више из одељка 415b, где Аристотел изричито тврди да „живо биће не може непрекидно учествовати у вечном и божанском зато што ни једно пролазно не може трајно остати бројем исто и једно, а свако поједино учествује у томе колико може учествовати, једно више, друго мање, и остаје не исто него слично себи и не једно бројем него врстом једно“. С таквим се тумачењем саглашава и поменути тумач аристотелових списа Александар Афродизијски, који сматра да код Аристотела нема речи о некој индивидуалној бесмртности, јер душа пропада заједно с телом. Било је и супротних мишљења, попут оног арапског тумача Авероеса (1126–1193), који је сматрао да учествовањем у активном уму, док је он у њима, и људи учествују у бесмртности, али оно ништа суштински не мења.

Можемо закључити да се код Аристотела не може говорити о некој индивидуалној бесмртности, јер је душа, у ствари, ентелехија саме телесности, те с нестанком телесности и сама душа ишчезава. Тако су до крајности изведене последице превласти општег над појединачним, а појединачно је поражено чак и на пољу индивидуе.<sup>102</sup>

<sup>99</sup> *Ibid.*, 413 b.

<sup>100</sup> *Ibid.*, 414 a.

<sup>101</sup> Cf. Aristotel, *op. cit.*, 80 ff, 102.

<sup>102</sup> Јасно је колико у таквој концепцији нема простора за сагледавање личности као нечег што и само постоји, да не кажемо и као нечег што је и само темељно.



На крају кратког прегледа основа за схватање античког разумевања човекове личности, осврнућемо се и на неоплатонизам.

Неоплатонисти, било да је реч о Плотину, о чијем ћемо учењу детаљније говорити, било о Порфирију или о Јамвлиху, своје учење махом су зашнивали на Платоновом *Тимају*, његовом спису који је највише теолошки.

Сходно томе, неоплатонисти су у свом умовању о Богу на становиштима јелинске онтологије која Бога види као нужно и неодвојиво повезаног са светом. Од претходних теорија које су се кретале у том правцу, било да је то био логос стоика, било Платонов *Демиијург*, неоплатонизам се суштински не разликује. Божанска еманација о којој Плотин говори у основи има исту идеју повезаности Бога са светом као философске спекулације пре њега. Такође, свет је и даље сматран вечним. „Τὸν κόσμον ἀεὶ λέγοντες καὶ πρόσθεν εἶναι“, каже Плотин.<sup>103</sup> За њега „овај свет није одвојен од свог творца“.<sup>104</sup> Зато, без обзира на то што Плотин описује Бога и као узрок живота, ума и бића<sup>105</sup> и што тврди да је он неограничен,<sup>106</sup> то се не може узети у апсолутном смислу, будући да је за Плотина нешто изван света незамисливо, па је тиме и неограниченост ограничена границама света које се не преступају. И унутар тих граница Бог је, према њему, у свима и са свима, мада они то не знају.<sup>107</sup> Тако и душа може постати бог уколико је води ум.<sup>108</sup> Она је по природи сродна божанској природи и вечности.<sup>109</sup> Разлике између природе и личности још увек нема. Када говори о Богу, Плотин има на уму његову суштину, а не његову личност. У том смислу је и слобода схваћена као слобода избора, блиско повезана са рационалним сагледавањем стварности. Тако је слободно све оно што се чини са знањем и без принуде.<sup>110</sup>

У следећој инстанци слобода се поистовећује са слободом од материјалног.<sup>111</sup> Материјално је зло и лишено сваког добра — *Оно чему добро недо-*

<sup>103</sup> Plotinus, *Enneades*, II, 1; cf. и II, 9, 7, 1–2 — „Ὅτι μὲν οὖν οὐτε ἤρξατο οὐτε παύσεται, ἀλλ' ἔστιν ἀεὶ καὶ ὅδε ὁ κόσμος, ἕως ἄν ἐκεῖνα ἦ, εἴρηται.“ Српски превод *Енеада* С. Благојевића објављен је у Београду 1984.

<sup>104</sup> *Ibid.*, IV, 3, 9, 30.

<sup>105</sup> *Ibid.*, I, 6, 7, 10–11.

<sup>106</sup> *Ibid.*, IV, 3, 8, 38.

<sup>107</sup> *Ibid.*, VI, 9, 7, 29.

<sup>108</sup> *Ibid.*, II, 9, 9, 50–51.

<sup>109</sup> *Ibid.*, IV, 7, 10, 1–2.

<sup>110</sup> *Ibid.*, VI, 8, 1, 33–34.

<sup>111</sup> *Ibid.*, VI, 8, 6, 26.

*стаје у малој мери, није зло јер оно може бити и савршено колико је то у његовој природи. Али када му добро постојано недостиже, као што је то код материје, тада је то збијско зло које нема никаквог удела у добру.*<sup>112</sup> Од Платиновог дуализма овде је за нас значајније нагласити његово схватање, подобно општем јелинском ставу, да нека природа не може прећи сопствене границе (мислимо на његов израз *колико је то у његовој природи* из претходног навода). Ту видимо онај аспект *затворености онтологије* из кога произлази неонтолошко разумевање личности као нечега што нема стварно постојање. Идеја о првенству личности над природом, коју су кападокијски оци увели у разматрање тајне Тројичног Бога, Плотину је сасвим страна.

Платиново мишљење, унеколико измењено, остаје верно Платону. Ни за Плотина слобода нема превелик значај, то јест нема онтолошки значај. Свака душа тежи ка Добру по својој природи<sup>113</sup> и гледа га посредством ума.<sup>114</sup> Етика је тако такође *имперсонална* и суштински сведена на *необходност*, јер добро је само по себи привлачно, те прилажење добру није плод слободне одлуке већ последица нужности.

Можемо закључити да у неоплатонизму нема ничега што би указивало на личност. Суштина има апсолутни примат, а онтолошки монизам света и даље је затворен. Личност кроз њега не може да се „пробије“ и стекне право постојања.

Неоплатонски ставови и схватања нарочито су значајни јер су својим утицајима на хришћанске мислиоце умногоме допринели компликовању ионако сложених проблема. Негативан став о материји посебно је плодно тле нашао у подвижничким круговима оригеновске традиције.

### *Грчка трагедија и личности*

Сада ћемо размотрити питање грчке трагедије која има немали значај за разумевање јелинске антрополошке проблематике и пре свега за разумевање проблема личности. То што су Јелини употребљавали исту реч — *πρόσωπον* — за означавање и личности и маске коју су глумци користили у представама сама по себи указује на чињеницу неонтолошког, то јест другостепеног схватања личности. Личност није схватана као реалност, није схватана као не-

<sup>112</sup> *Ibid.*, I, 8, 5, 8. Cf. и следећа места: I, 8, 14, 51; III, 6, 11, 28–29; III, 6, 11, 44; VI, 7, 28, 12, где је материја приказана као прво зло.

<sup>113</sup> *Ibid.*, III, 5, 3, 34–36. „Πρότερον δὲ ἄλλην καθόλου, καὶ τῆς καθόλου αὐτοψυχῆν ἦτοι τὴν ζωὴν; ἢ ἐν νῦ πρὶν γενέσθαι ψυχῆν, ἴνα καὶ γένηται, αὐτοψυχῆν ἐκείνην λέγειν.“ Такође у VI, 7, 34, 37 каже да би душа желела да буде само с добрим. Када гледа добро, она одбацује све (VI, 7, 35, 7).

<sup>114</sup> *Ibid.*, IV, 4, 4, 1.

што што заиста постоји. Она није поседовала онтолошку вредност. Личност је била само појавност, манифестација суштине, која није могла да претендује ни на трајност ни на неку посебну важност. Иако је током времена израз *πρόσωπον* добио и нека друга значења, указујући на *ἰολιπιτικὴ* или *ἴρᾱννυ* *личности*,<sup>115</sup> он је и даље био онтолошки неутемељена категорија.

У античком полису човек је себе све више сагледавао као индивидуу одвојену од религијског света. У држави граду, где је структура управљања била таква да је сваки грађанин у извесној мери могао утицати на политичка и општеживотна збивања, човек је себе почео посматрати као узрок своје среће или несреће. То је време када се рађао појам о ономе што данас називамо *слободном вољом*. Ваља напоменути да тај појам — *αὐτεξούσιον* — није постојао у античкој Грчкој.<sup>116</sup> Израз *ἐλευθερία*, наиме, био је познат, а наводи га Аристотел у *Никомаховој еџици* (V, 1131 а 28), али је имао *ἴρᾱννυ* значење и означавао је разлику између слободног човека и роба. Значење психолошке слободе та реч добија много касније. Први, мада неразрађен пример такве употребе ове речи налази се код *Диодора Сицилског*, који је живео у I веку пре Христа, док је стручна вредност појма утврђена тек код *Ейикџиџи*<sup>117</sup> у I веку после Христа. Тек од тада се та реч у грчкој философији употребљава у том нарочитом значењу.<sup>118</sup>

Грчка трагедија нам показује сукоб између човека и нужности. Та нужност<sup>119</sup> у ствари је она сила која влада космосом, иста она сила која држи свет у поретку, у савршеном складу. Тај склад, који је грчки ум толико ценио, у трагедији се осећа као терет. Супротставити се поретку значи на извештан начин угрозити складност, а тиме и постојање света. То није могуће и свако ко је тако нешто покушао кажњен је чак и ако је преступ извршен ненамерно.

Тако, када је реч о Едипу, научници указују на то да његова хромост не означава само физичку ману, већ му даје нову димензију, ослобађајући га *нужности*<sup>120</sup> да се увек креће право.<sup>121</sup> То има и симболички смисао: човек је биће које се мења према нужности, а остаје исто. Он пролази кроз различите

<sup>115</sup> То нарочито важи за Запад и латински превод *πρόσωπον* — *persona*.

<sup>116</sup> Латински превод је *liberum arbitrium*.

<sup>117</sup> Епиктет, *Разговори*, 1, 2, 3; IV, 1, 56, 62, 68, 100.

<sup>118</sup> Cf. Ж. П. Вернан, П. Видал-Наке, *Мит и трагедија у античкој Грчкој* I, Сремски Карловци — Нови Сад 1995, 59.

<sup>119</sup> Нужност, другим речим судбина, „није самосталан проблем ... она некако суштински иде уз лик човека патника и није му тек споља наметнута“, V. Jeger, *Paideia. Oblikovanje grčkog čoveka*, Novi Sad 1991, 148.

<sup>120</sup> Речити су следећи стихови из дела *Седморица њрошив Тебе*, in: *Грчке трагедије*, превод М. Турић, Београд 2001, 112: „Пре него што нас распомањени гласници пресбрзе речи не затекну и не спале све *ἰод ἰριπйиском нужности*“ (курзив наш).

<sup>121</sup> *Ibid.*, II, 55.



периоде развоја: иде на четири ноге, затим на две, па на три (према Сфингиној загонетки).<sup>122</sup> Баш тај нужни распоред збивања Едип руши том маном и својом злом коби. Он је у исти мах и „двоножац“ — одрастао човек — али и подобан своме оцу, старцу — дакле „троножац“ — јер дели Јокастину постељу, а такође је и „четвороножац“, налик својој деци, којој је истовремено брат. Али та хромост свакако јесте и мана, а Платон у *Држави* зна и за оне који су хромии у духу и тиме неподобни, бар за ред филозофа.<sup>123</sup> Глумци који играју улоге бунтовника или прекршитеља поретка скривају се иза маски како их богови не би препознали и како не би били кажњени због непоштовања поретка ствари. За грчки ум  $\mu\upsilon\tau\acute{\epsilon}\omicron\mu\omicron\iota$  — опонашање — значило је симулацију стварног присуства одсутног, а не једноставно приповест о давно прошлим временима и давно несталим људима.<sup>124</sup>

У својим делима трагичари су постављали питање у којој је мери човек стварно извор својих поступака.<sup>125</sup> Сама реч *драма* потиче од дорског *dran*, што одговара атичком  $\pi\rho\acute{\alpha}\tau\tau\epsilon\iota\nu$  — делати.<sup>126</sup> Јунак драме је стављен у такве околности да мора да дела. Без обзира на то да ли је његово деловање заиста плод слободне одлуке да баш тако чини или је он, помоћу спољашњих и унутрашњих сила које га на то приморавају, једноставно доведен дотле да мора да дела, он крши поредак, супротстављајући се не само боговима већ пре свега принципима на којима свет почива и којима су и сами богови подложни и потчињени.

Није нимало случајно то што трагедија свој почетак и настанак има управо у дионисијским свечаностима. Сам бог Дионис јесте оличење, персонификација духа побуне, анархије и беспоретка.<sup>127</sup> У суманутим играма баханткиња пројављује се општечовечанска тежња за слободом, која се овде појављује као негација не само сваког закона, обичаја и томе сличног већ

<sup>122</sup> Cf. *ibid.*, II, 62, и даље: „Човскова судбина укључује временски редослед, зато што се надовезивање раздобља у животу сваког човска мора саобразити са низом генерација, мора га поштовати да би се са њим усагласио, под *иреи*њом *иоврајика* у *хаос*“ (курзив наш).

<sup>123</sup> Платон, *Држава*, VII, 535 ff.

<sup>124</sup> Cf. Вернан, Видал-Наке, *op. cit.*, II, 99.

<sup>125</sup> *Ibid.*, 43.

<sup>126</sup> *Ibid.*, 40.

<sup>127</sup> Неко ће можда исправно приметити да су заправо и Дионис и његов култ били инкорпорирани у јелински мисаони склоп. Иако представља начело разарања, Дионис је део космоса. Иако је космос склад, он у себи садржи и беспоредак (персонификација тог беспоретка је Дионис). Тако је Дионис сведен на „буру у чаши воде“, то јест и сам је потчињен силама космоса. Све је то тачно, али је то, по нашем мишљењу, тек *коначни исход* сусрета (можда пре сукоба) Диониса Трачанина с јелинским космосом. Без сумње је да је Дионис на крају побеђен и уведен не само у пантеон већ и у неприкосновени механизам склада — космоса. То опет не умањује чињеницу да је он — макар и побеђен — ипак био сенка побуне и мање-више култивисан израз човекове тежње за ослобођењем од стега склада и поретка.

и саме логичности, логосности. Дионис, то дивље трачко божанство,<sup>128</sup> једини је из круга богова древних Јелина који се на тако отворен и бескрупулозан начин супротставља *κόσμος*-у и поретку.<sup>129</sup> Управо из представа приређиваних њему у част<sup>130</sup> настала је трагедија, у којој се појављује у суштини иста проблематика, а која је пред публиком откривала дилеме сваког човека. Занимљиво је да је Дионис једини од свих олимпијских божанстава приказиван *с лица*. Било би претерано тој чињеници дати неку посебну персонолошку конотацију, али је, с друге стране, лако претпоставити да је човек управо с тим божанством, Дионисом, најлакше могао замислити непосредну комуникацију, баш због његове природе рушитеља поретка.<sup>131</sup> У додиривању те општељудске тежње за слободом, али и безнађа услед сазнања да је слобода само испразан покушај у свету детерминисаном строгим правилима, и то покушај који је од самог почетка осуђен на неуспех и који своје актере води у пропаст, трагедија је нашла пут ка успеху. Свет закона, реда и поретка био је свакодневица у којој је антички човек живео. Слика космичке складности била је пренета и на друштвено уређење, које је, заоденуто у митско, стално наглашавало неопходност усклађивања сваког појединца с безличним принципима.<sup>132</sup>

Трагедија је на јасан начин показала противречности које је у себи носио антички човек. Она није нудила решења — она је, напросто, кроз примере митских јунака (а то је пружало неопходну дистанцу што је трагедију чинила уопште могућом у јелинском друштву), кроз патње и дилеме сасвим

<sup>128</sup> „У које је време његов култ прешао из Тракије у Грчку није познато, али изгледа да је то било непосредно пре историјског времена. Правоверни су култ Бахуса дочекали непријатељски, али се он свеједно учврстио. Овај култ је имао много варварских елемената, као што је черечење дивљих животиња и конзумирање њиховог сировог меса. [...] И лепота и дивљина овог култа описана је у Еурипидовом *Бакхама*“, Расел, *op. cit.*, 34.

<sup>129</sup> Свакако да није случајно то што се Дионисово порекло налази изван јелинских извора. Такав какав је, он је, с једне стране, стран јелинском поимању света и човјска, док је, с друге, управо због тога привлачан. Можда је та привлачност и узроковала тако брзо ширење његовог култа.

<sup>130</sup> Вернан, Видал-Наке, *op. cit.*, 123: „У грчкој трагедији норма је постављена једино да би била кршена или зато што је већ прекршена; управо по томе грчка трагедија потиче од Диониса, бога пометње, бога кршења.“

<sup>131</sup> „Текст трагедије, као и сликани прикази, износи на видело једну од основних одлика те божанске силе: фацијалност. Као и Горгона, Дионис је бог са којим човек може ступити у додир само лицем у лице: не можете га гледати а да вас истовремено не олчини његов поглед који вас отрже од вас самих“, *ibid.*, II, 45.

<sup>132</sup> Није случајно то што у Еурипидовој *Ифигенији са Таурида* Атина говори следеће: „На овом ће брду одсада Поштовање и Бојазан, сестра му, држати грађане далеко од злочина... А нарочито нека страх не буде изгнан из мог града, ван његових бедема; ако нема чега да се плаши, који смртник чини оно што треба?“, *Грчке трагедије*, 633–634.

приближене обичном човеку, осликавала трагичност и безизлаз човека,<sup>133</sup> затвореног у савршено складни κόσμος којим владају безличне силе.

Ипак, баш такво постављање проблема у уметности тог доба указује на конфликтност ондашњег човека и његово незадовољство сопственим местом. А то је на неки начин била далека, али важна припрема за другачије представе о човеку и свету.

Можемо закључити да је грчка трагедија, иако није пружила сасвим задовољавајуће закључке о човеку и његовој личности, закључке који би дали другачије философско сагледавање личности од онога које је до тада било познато, ипак значајан показатељ дубоког осећања патње и безизлаза човека суоченог са безличним принципима који владају светом.

### Закључак

Сада ћемо резимирати основне претпоставке које смо покушали да докажемо, а које су од несумњивог значаја како за схватање проблема лично(сно)сти у древној Јслади, тако и за каснију хришћанску рецепцију те јелинске проблематике и терминологије.

- а) Бог (или богови) је схватан у склопу космолошког виђења света као његов иманентан део, те он није ни створитељ у апсолутном смислу, ни слободан од закона нужности који космосом владају.
- б) Суштина (οὐσία) има првенство над конкретним, које своје постојање црпе само у сагласности са логосом те суштине.
- в) С тим у вези, јелинско схватање света строго је монистичко, што онемогућује схватање Бога као трансцендентног. Оно је затворено у односу између νοῦς, νοεῖν и νοητά, који помоћу λόγος-а сачињавају εἶναι.<sup>134</sup>
- г) Будући везан за οὐσία-у, јелински ум није био у могућности да личност схвати као постојећу у онтолошком смислу, тако да је она имала само другоразредни значај, суштински неповезан с постојањем.

<sup>133</sup> То важи за све трагичаре, а нарочито за Софокла (cf. његово рано дело *Антигона*) — cf. Jeger, *op. cit.*, 147: „Код Софокла се теодицеја, која доминира религиозним мишљењем ове епохе (реч је о Перикловој епохи — прим. А. Ђ.), од Солона до Теогнида и Есхила, повлачи у позадину. За њега је трагично управо незаобилазност и безизлазност патње“. Иако је наша пажња при навођењу Јегера усмерена на последњу реченицу, не можемо а да не прокоментаришемо његов став о *теодицеји* која доминира религиозним мишљењем ове епохе. Према нашем схватању, овде је пре реч о *космодицеји*, о оправдању света који је такав какав јесте и који мора бити такав какав јесте да би уопште био.

<sup>134</sup> Cf. Zizioulas, *op. cit.*, 68.

д) Такво схватање света имало је као последицу трагичну изгубљеност човека, који није налазио могућност да слободно постоји као личност. Та трагичност најдубље се изразила у трагедијама V века.

Укратко смо приказали сложену проблематику с којом се Црква сустрела покушавајући да објасни откривено постојање Бога као Три Личности без нарушавања Божијег јединства. Само је дубоко и темељно преструктурирање, не само појма личности већ и читаве јелинске онтологије, могло пружити задовољавајућу основу за решење тог проблема.

## РЕЗИМЕ

Неоспорна је чињеница да су свети оци Цркве свој богословски дискурс умногоме развили полемишући с јелинском философијом. Принципи на којима је јелинска философија почивала нису могли да се усагласе са хришћанском концепцијом Бога, света и човека. Ипак, антички философски појмови, суштински промењени — „крштени“ — хришћанском рецепцијом, дали су пресудан допринос развоју хришћанске философије. Најзначајнија карактеристика јелинске мисли јесте онтолошки монизам и њен имперсонални карактер. Везаност за *природу* као онтолошки темељ постојања опстала је и у хришћанству, упркос настојањима отаца Цркве. Можемо рећи да је то и данас тако, и поред изузетака, вид перципирања стварности који прсовлађује.

## SUMMARY

Aleksandar Djakovac

### CLASSICAL GREEK THOUGHT AND THE PROBLEM OF PERSONHOOD: BASIC PRESUPPOSITIONS

There is no doubt that the Holy Fathers of the Church developed their theological discourse through polemic with Greek philosophy. The founding principles of Greek philosophy could not be coordinated with the Christian understanding of God, the world and man. Nevertheless, the philosophical concepts of antiquity, essentially transformed (“baptized”) through Christian reception, enabled crucial developments of Christian philosophy. The most important characteristic of Greek thought is its ontological monism and its impersonal character. Bondage to *nature* as ontological ground of existence lingers on even in Christianity, despite the tremendous efforts of the Church Fathers. We can say that even today, apart from exceptions, that remains the dominant way of perceiving reality.