

Философија

У своме предговору у књизи *Византијска философија* Василија Татакис-а, објављена први пут 1949 као додатак Првој Свески *Историја философије* Емила Брејеа, овај последњи примећује: „Ниједан философ досад није покушао да пручи Византијску философију у њеној целини. Највише она је разматрана као заблудела грана Западне философије, као нешто што је преостало од богате ризнице Јелинске мисли што би, већ према потреби, почев од 13. а нарочито 15. века, послужило као храна Западној мисли”.¹ Треба само бацити поглед на разне историје философије, како опште тако и оне које се односе на Средњи век, па да се увиди колико је тачна ова Брејеова примедба. Татакис, као професор философије на Солунском Универзитету је први који је успео да пружи опсежну историју философије у Византијском Царству. Па ипак, и његово дело, премда далеко опсежније од свих до сада објављених радова о Византијској философији, не обрађује овај предмет у целини. Татакис почиње овој приказ са шестим веком. Међутим могло би се рећи да Византијско Царство од 330 године после Христа, када је Константин Велики, први хришћански цар, постао једини владар Грчко-Римског света и који је подигао грчки град Визант за престоницу своје царевине; и обележје Византијског начина философирања може се већ видети у списима тога доба, па и у оним много ранијим објављеним на Јелинском Истоку.

* Превела са енглеског Јелисавета Вујковић.

Константин КАВАРНОС, аутор ове књиге, је православни Грк рођен у Америци. Добио је степен доктора философије на Харвардском универзитету. Предавао је философију најпре на Харварду и на Универзитету Северне Каролине, а затим на Грчкој православној академији у САД. Написао је следеће књиге: *Котва им је Бог, Човек и свемир у философији Америке, Грчка и Православље*, а још је издао ове антологије: *Византијска света уметност* и *Савремени грчки философи о души човека*. Уз то је објавио многе чланке о православном монаштву на Светој Гори Атонској.

¹ Б. Татакис, ВИЗАНТИЈСКА ФИЛОСОФИЈА, Париз, Универзитетска штампа, 1949.

Бреје такође износи неке своје погледе по питању *самосвојности* Византијске философије. „У Византији”, вели он, „постојао је један потпуно самосвојан идејни покрет”.² И Татакис често указује на ову чињеницу у својој књизи. Ранији писци су у византијској мисли видели просто одјек Платона и Аристотела. „Овакав начин гледања на хришћанску мисао, и на Истоку и на Западу, као на просто колебање између Аристотелизма и Платонизма, мало нам казује”, вели Татакис. „Задовољимо ли се оваквом класификацијом, ми видимо форму мисли, назиремо њен правац, али се једва дотичемо њене суштинске садржине, њене основе, наиме хришћанске истине коју она садржи”.³

Самосвојност византијске философије огледа се у следеће две ствари: прво, у чињеници да *основа* Византијске философије није није ни Платонска ни Аристотеловска, него *Хришћанска*: наиме, то је *откривење*; и зато елементи позајмљени из Платонизма и Аристотелизма, као и из осталих школа древне Грчке философије попримају у Византијској мисли *ново* значење, пошто је органски срасла са хришћанством.⁴ И друго, у чињеници да се мисао на јелинском Хришћанском Истоку развија *независно* од мисли на латинском Западу. Тако, Бреје запажа да у области Хришћанства, мисао грчких Светих Отаца у многоме се разликује по духу од оне код Латинских Отаца, која долази после ње”.⁵ А Татакис примећује да су Византинци готово потпуно игнорисали дела Западних Отаца”.⁶

Упркос чињеници да обојица, Бреје (у своме предговору) и Татакис (у својој *Византијској философији*) говоре о самосвојности Византијске философије, Татакис покушава да сагледа Византијску философску мисао углавном у оквиру оних елемената које је она позајмила од древне Грчке философије или на сличности међу њима, имајући при томе у виду токове који су претходили Западној Ренесансној мисли. Он је, нема сумње, у праву када указује на континуитет између Грчке философије и Византијске мисли у извесном формалном смислу, исто као и они који су проучавајући Византијску уметност често установили континуитет између уметности древних Грка и уметности Византинаца. Међутим ово Татакисово наглашавање само једне стране Византијске мисли, која је другостепеног значаја, доводи до скретања од онога што је најдубље и најзначајније у Византијској философији.

Тесно повезана са овом тенденцијом у Татакисовом схватању Византијске философије је његова немоћ да разликује *различита значења* која је за Византинце имао појам *философија* и да изучава Византијску философију држећи стално на уму та различита значења грчког појма. Са мало изузетака, мислиоци о којима се расправља у Татакисовој *Византијској философији* не могу се називати философима, ако појам философ узимамо у значењу који се употребљава у Европи и Америци. Понекад и сам Татакис бележи да писац о коме

² Ibid. (На истом месту).

³ Ibid., ст. 72.

⁴ Ibid., стр. 3, 123.

⁵ Ibid.,

⁶ Ibid., ст. 7.

П. II :
39.040

Теолошки погледи

БЕРСКОНАУЧНИ
ЧАСОПИС

БЕОГРАД. 1978.

ГОДИНА XI

БРОЈ 1—2



КОНСТАНТИН
КАВАРНОС

**Византијска
мисао
и уметност**



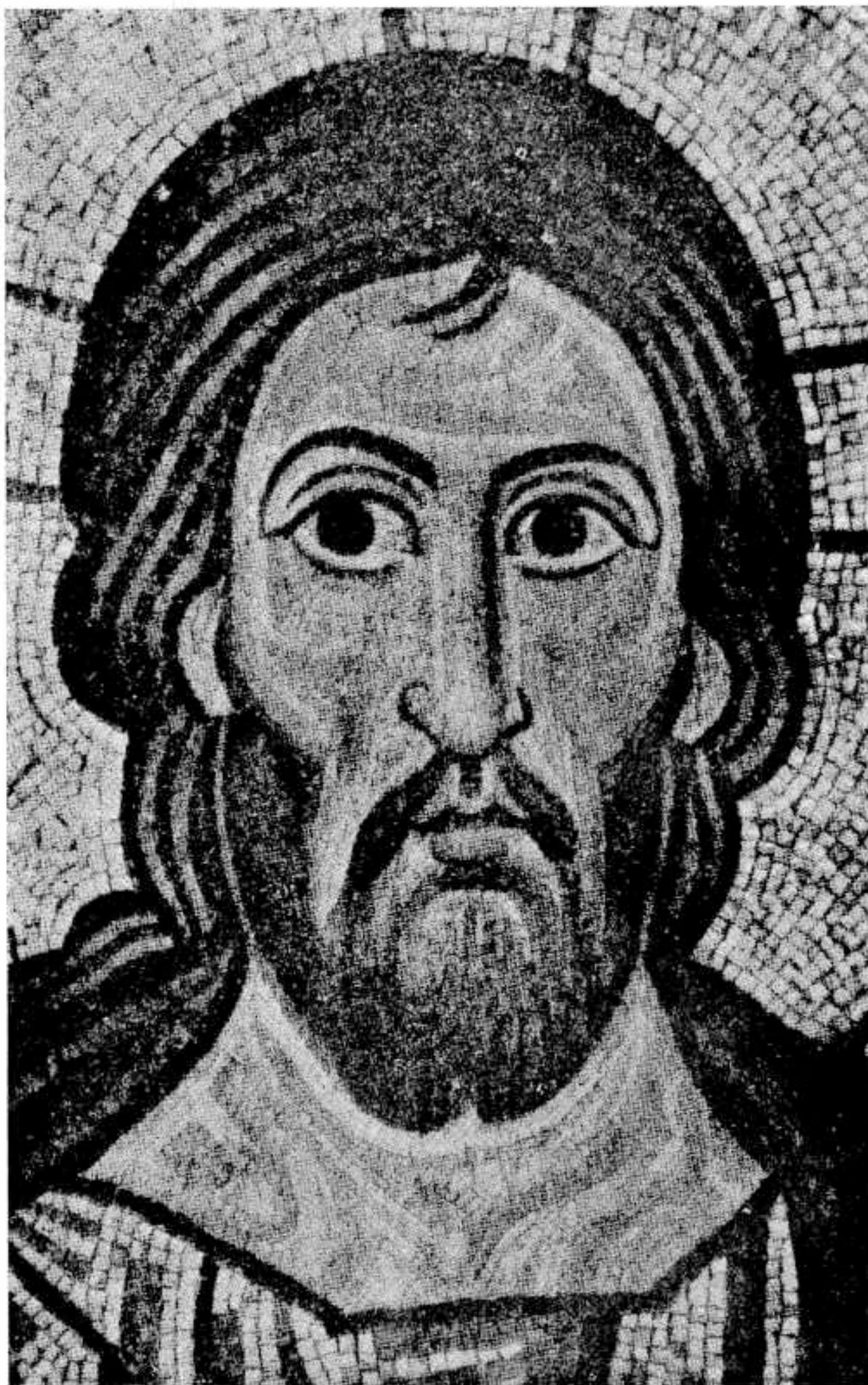
расправља, није стварно „философ“, него „теолог“. Он се међутим не упушта у објашњавање зашто је таквог писца теолога укључио у своју књигу која има за циљ да се бави *философијом*. Тако, говорећи о Светом Јовану Дамаскину, коме посвећује читаво једно поглавље, он признаје да „строго говорећи“ Свети Јован „нити је философ нити научник“, него теолог”.⁷ Исто тако, у поглављу у коме расправља о исихастичком или мистичком учењу Светог Григорија Синајита, Светог Григорија Паламе и Николе Кавасиле, као и о мишљењима њихових противника, као што су Варлаам Калабријски и Акиндин, Татакис примећује да „распра око исихазма почиње и завршава се као чисто богословска распра”⁸ Ако дакле узмемо појам „философија” у његовом уобичајеном смислу, онда се Татакисова књига може пре назвати дело о *теологији* него о философији. Појам *философија* као наслов књиге могао би бити оправдан само ако бисмо га, као Византинци, проширили тако да он укључује у себе и теологију. Али то би изискивало много више објашњења, чега нема у Татакисовој *Византијској философији*.

Писци којима се ова књига бави су познати углавном као Грчки Свети Оци Цркве. Управо Грчки Оци разликују две главне, веома различите врсте „философије”. Једну они називају „спољном” (ексотеричном, „ванкућном”) или „световном” (*ката космон*); другу, пак називају „унутарњом” (есотеричном) или „духовном” (*пнеуматикε*). Спољном философијом они сматрају ону која обухвата древну грчку философију и паганску философију првих хришћанских векова. Израз *унутарња философија* има неколико значења. Он означава прво: *Хришћанско учење* као живо Предање, као ток идеја и метода које се преносе усмено или писмено; друго, као *доживљена стварност* уопште; треће: неки посебни облици *духовног подвижничтва*, нарочито унутарње тиховање и унутарња будност; четврто, *љубав према Богу*; и пето *монашки живот и монашка правила*. Израз *философија* свети Оци су често употребљавали без посебног објашњења да ли се ради о спољној философији, или пак о једном од различитих значења унутарње црквене философије. Смисао употребе тог израза проистиче из самог контекста. На Западу унутарња философија назива се изразом *догматска и откривена теологија*. Стога при изучавању Византијске философије морамо имати на уму сложену чињеницу да се ту бавимо не само са философијом у обично смислу речи, него и са догматиком откривене теологије као и са још неким другим темама.

Има само два значајна византијска философа који би се могли окаратерисати као световни: Јован Италос, звани „Италијан”, и Георгије Гемистос или Плето. Италос (11. век) који је као младић напустио јужну Италију да би отишао у Цариград, где је преузео катедру Михаила Пселос-а као професор философије на универзитету — предавао је философију као потпуно одвојену дисциплину независно од Хришћанског откривења. Усвојио је један крут рационалистички приступ и пао у јерес. Прихватио је учење о преегзи-

⁷ Ibid., ст. 106. Подвлачења су моја.

⁸ Ibid., ст. 271. Подвлачења су моја.



Сл. 1 Христос Пантократор,
мозаик у цркви Преподобног Луке у Беотији, XI в.

стенцији душе и о реинкарнацији, и одбацивао је библијско учење о вечном паклу и о поштовању светих икона. Православна Црква осудила је овакво његово учење. Италос је избегао анатему тиме што се јавно покајао и одустао од својих јеретичких погледа. Остао је хришћанин. Међутим Плето (око 1355—1452) — научник и философ који се родио и школовао у Цариграду а касније се настанио у Мистри — напустио је хришћанство и у ствари постао анти-хришћанин. Осуђивао је хришћанство као декадентну мисао, вративши се пре-хришћанским религијама и философијама — Заратустри, Платону, Аристотелу и Стоицима — и поставио је принципе Утопијске државе. Плето се највише интересовао друштвеном и административном реформом Византијске државе, да би је оспособио да се одупре спољним непријатељима као и унутрашњим странкама које су угрожавале њен живот средином 15. века. Татакис правилно примећује да је „Плето био пре социолог него метафизичар”.⁹ И назива га „претечом и претком социјалистичких и многих других модерних схватања, као што су: општа војна обавеза, унапређење националне трговине, заштита и стимулисање народне производње, ограничење увоза луксузне робе”.¹⁰

За Грчке свете Оце Хришћанство је најистинитија и највиша философија (*Философија*), јер га је открио Христос, који је Божија Мудрост (*Софија*). Јустин Мученик Философ (око 100—164), најзначајнији апологет, можда је први који је употребио израз философија у овом смислу. Јустин говори о Хришћанском учењу као и „божанској философији” (*философија тхеиа*)¹¹ као и „једино поузданој и корисној философији”¹² која је већа од свих људских учења¹³. Она је божанска и превазилази сваку људску мудрост јер је „надахнута Божанском Мудрошћу или Логосом”¹⁴, то јест Христом. Сходно своме схватању Хришћанства као *божанске философије*, Јустин и даље носи плашт философа пошто је већ постао Хришћанин. Није био једини у том погледу. Свети Јероним говори нам о једном од раних апологета, Аристиду од Атине (око 140), да је био философ који је задржао плашт и после свога обраћења у хришћанство.¹⁵ Док Евсевије Кесаријски помиње друга три хришћанина који су носили плашт философа: Херакло, Едесије и Порфирије. Херакло (око 180—247), ученик Амонија Сакас-а, оснивача Нео-Платонизма, прешао је у хришћанство посредством Оригена и био је асистент овог последњег у Катихетској Школи у Александрији. Наставио је да носи плашт философа иако је био рукоположен за свештеника.¹⁶ Едесеје и Порфирије били су мученици.¹⁷

⁹ Ibid., ст. 287.

¹⁰ Ibid., ст. 288.

¹¹ Migne, Грчка Патрологија, св. 6, ст. 464. У даљем тексту биће означено као P. G. (Patrologia Graeca).

¹² P. G., св. 6, ст. 492.

¹³ Ibid., ст. 460.

¹⁴ Ibid., ст. 381.

¹⁵ Види *Доникејски Оци*, св. 9, Њу Јорк, 1896, с. 259.

¹⁶ Евсевије Кесаријски: *Црквена историја и Палестински Мученици*, прев. Н. J. Lawlor и J. E. L. Oulton, Vol 2, London, 1928, п. 192.

¹⁷ Ibid., св. 1, 1927, ст. 353, 389; св. 2, ст. 332.

Поред Јустина, Климент Александријски (око 150—215) је веома значајан хришћански мислилац који хришћанство посматра као Богом откривену философију. У свом делу „Шареница” („Стромата”) он каже: „Предмет нашег излагања није нека теорија која се може наћи у свим философским сектама, него је овде у питању оно што је стварно философија, строго начелна Мудрост, која нас упознаје са стварима живота. За нас је Мудрост одређено сазнање, поуздано и непобитно поимање божанских и људских ствари, која обухвата садашњост, прошлост и будућност, како нас је Господ учио и лично Својим доласком, а и преко пророка. И она се не да оборити разумом, јер је она Откривење Божије. Она је потпуно истинита јер је сагласна са Божијом намером, као што се види кроз понашање Сина”.¹⁸

Слично овоме, свети Нил Подвижник (цвetaо је око 440), ученик светог Јована Златоустог, каже: „Многи Јелини и не мало Јевреја бавили су се философијом; али само су Христови ученици стремили ка истинској мудрости, јер су једино они имали саму Божанску Мудрост за свога Учитеља, који им је стварно показао прави начин да се дође до ње”.¹⁹

Познији Грчки свети Оци, у току читавог Византијског периода и даље су исто овако расуђивали о хришћанству, употребљавајући термине као што су: „истинска философија”, „философија по Христу”, небеска философија”, „духовна философија”, „Божанска философија”, „свештена философија”, „философија одозго”, и „мудрост одозго”.

Треба напоменути да док се на Западу израз „откривена теологија” употребљава да обележи углавном оно што грчки свети Оци називају: унутарња философија”, у Византији реч богословље (теологија) није употребљавана у том смислу. Византинци су реч богословље (теологија) употребљавали у њеном тачном, етимолошком значењу, да би обележили само оне стварности које се тичу Бога.²⁰ Сагласно са оваквим значењем те речи, Григорије Назијанзин (око 229—390) назван је „Богослов”. Зато А. Ј. Масон примећује: „Григорије се углавном истиче својим оштроумним излагањем учења о Светој Тројици. Због тога је добио титулу „Теолог”, „Богослов”. Једноставним и понизним језиком, без разметљивог претеривања у дефинисању, он исказује традиционално веровање чији је поборник био Атанасије Велики, на један начин који ће постати закон за будуће богослове”.²¹ Значајно је, да су Византинци титулу „богослов” доделили само још двојици писаца: Светом Јовану Евангелисти, који говори о Божанској „Речи” или „Логосу”, и Симеону Новом Богослову (949—1022), највећем византијском

¹⁸ Стромате, књ. VI, св. 7. Овде и на другом месту у овом поглављу користио сам превод Вилјама Вилсона, *Списи Климента Александријског у Дони-кејског рХишћанској Библиотеци*, Единбург, 1867.

¹⁹ Добротољубије, Атина, 1893, св. 1. ст. 111.

²⁰ Атанасије Пароски: *Зборник Божанских Догмата Вере*, Лајпциг, 1806 пп. 1—2.

²¹ Artur J. Mason, изд. *Пет Богословских Беседа Григорија Назијанзина*, Кембриџ, 1899, сс XV—XVI.

мистичару, који је певао величанствену поему, јединиту на Јелинском Истоку, у којој говори о Богу и о степенима и условима мистичког сједињења са Њим.²²

Сводећи смисао израза „богословље” на његово етимолошко значење, Византинци употребљавају реч *философија* као свеобухватни израз који означава Хришћанско учење у целини. Говорећи пак о хришћанској етици, они употребљавају израз *етичка философија* или просто философија. Говорећи о оном поглављу Хришћанског учења које обухвата материјални свет, они употребљавају израз *природна философија*. Међутим, говорећи о поглављу Хришћанског учења које се бави искључиво Богом они употребљавају израз *теолошка философија* или просто *теологија*.

Схватање философије као доживљеног и примењеног Хришћанства потиче од раних светих Отаца, као што су Григорије Назијанзин и Јован Златоусти. Ово се јасно огледа у следећем наводу из књиге Нила Подвижника: „Философија је чврстина карактера (*етхон катастасис*) спојено са истинском вером у односу на право биће. Ово је недостајало како Јеврејима тако и Грцима, јер нису имали Мудрост која долази са неба и мудровали су без Христа, Који је једини показао истинску философију и делом и речима. Јер је Он био први који је Својим животом прокрчио њену стазу проповедајући чист живот и стално чувајући Своју душу од свих телесних страсти”.²³ Исто тако, Григорије Синајит (умро 1360) примећује да је истински философ онај који не само да зна Хришћанско учење него га спроводи у дело; то је онај „који није само учио (*матхôn*) божанске ствари, него их је искуством доживео (*патхôn*)”.²⁴ А Григоријев савременик Никола Кавасила (умро 1371) каже: „Кротошћу, обуздавањем гнева, мирним подношењем нанесених Му увреда, и на многе друге начине Спаситељ је увео истинску философију у човечанство. Кроз оно што је урадио и претрпео Он је дао пример за подражавање више него ико”.²⁵

Понекад је реч *философија* употребљавана да се означи такво *духовно вежбање* као што је унутарње тиховање и унутарња будност. Ове духовне делатности заузимале су веома значајно место у монаштву Православног Истока. Међутим, ове духовне вежбе нису намењене искључиво монасима. Оне имају за циљ очишћење (*катхарсис*) душе и тиме просветлење и сједињење са Богом. Реч философија у смислу унутарњег тиховања (*исихиа*) употребљава свети Јован Лествичник у својој *Лествици* (? 579—649) као и у другим аскетско-мистичким списима. У овој књизи која се сматра као једна од најзначајнијих византијских приручника о духовном животу, свети Јован описује пут ка највишим духовним достигнућима у виду лествице од тридесет степеника. Двадесет седми степен означава „тиховање”, „унутарњу тишину”. Расправљајући о том степену он на

²² Сабрана дела Светог Симеона Новог Богослова, изд. од стране Дионисија Загореос-а, Сирос, 1886, II део.

²³ Добротољубије, св. 1. ст. 111—112.

²⁴ Ibid., св. 2, ст. 260.

²⁵ P. G. св. 150, ст. 668.

једном месту каже: „Ретки су они који су стекли свестрано образовање у световној философији, али ја тврдим да је још мање оних који се разумеју у философији истинског тиховања по Богу”.²⁶ Умно тиховање значи „стављање на страну и одбацивање чак и оправданих брига”.²⁷ А сем тога и „непрестану молитву и служење Богу”.²⁸

Исихије (умро око 433), написао је једну значајну расправу о унутарњој трезвености и унутарњој будности (*непсис*), где овакав духовни живот назива философијом. То је, каже он, оно што се зове интелектуална или практична философија ума”.²⁹ Уз то, он додаје: „Ако желиш да будеш истински добар, кротак и увек сједињен са Богом... свим својим силама негуј врлину унутарње будности која је врлина стражарења и чувања ума — њоме се постиже сладосна тишина у срцу и једно блажено стање душе, слободно од маштања... Ово се назива умна философија (*ноѓте Философија*)”³⁰ И зато мистичари 14. века Калистос Ксантопулос и Игнатије Ксантопулос кажу: „Бити философ значи: бити увек на опрезу чак и у најоцитнијим стварима које нам се дешавају. Онај који тако поступа припрема себи велике залихе блага унутарњег мира; тај духовно не спава да га не би задесило нешто неповољно. Он унапред отсеца узроке зла, помучи се мало у малим стварима и тиме одгони велике патње”.³¹

Један од оних који говоре о љубави према Богу као философији јесте Јован Дамаскин и Григорије Синајит. У *Извору Знања*, Дамаскин (око 675—749) даје шест дефиниција философије, од којих последња гласи: „Философија је љубав према мудрости. Али права мудрост је Бог. Дакле, љубав према Богу — јесте права философија”.³² Свети Григорије пак вели: „Божанствени философ је онај који је кроз делање и созерцање достигао непосредно сјединење са Богом и с правом се зове богољубиви, пошто је исконску и створитељску и истинску Мудрост волео више него било коју другу љубав или мудрост или знање”.³³

Византинци су сматрали аскетски, монашки живот као највиши, најсавршенији облик хришћанског живота, „изнад природе и изван граница обичног људског живљења... посвећен искључиво Богу и богослужењу са свим његовим богатством небеске љубави”.³⁴ Грчки свети Оци често употребљавају израз философија мислећи управо на овакав живот и његова начела.³⁵ Тако, говорећи о монашком и пустињачком животу (*еремикос биос*), Григорије Назијан-

²⁶ Лествичник, „Лествица”, Цариград, 1883, ст. 155.

²⁷ Ibid.,

²⁸ Ibid., ст. 156.

²⁹ Добротољубије, св. 1, ст. 97

³⁰ Ibid., ст. 92—93.

³¹ Ibid., св. 2. ст. 399.

³² *Извор Познања*, у Р. Г. св. 94, ст. 669.

³³ Добротољубије, св. 2. ст. 260.

³⁴ Евсевије, *Доказ за Еванђеље*, изд. W. J. Ferrar Лондон и Њујорк, 1920. св. 1, ст. 48.

³⁵ Види Евсевије, *Историја Цркве*, књ. II, св. 17, књ. VI, св. 9, и Златоусти, Р. Г. св. 49, ст. 189—190. Види: Ф. Ј. Хорст, *Јудаистичко Хришћанство*, Кембриџ и Лондон, 1894, ст. 121, и Ј. Н. Srawley, изд. *Катихетска Беседа Григорија Нисанског*, Кембриџ, 1903, ст. 76.

зин каже: „Наша философија је наизглед ниског рода, али она је узвишена у својој скривеној суштини, и води ка Богу”.³⁶ На другом месту каже: „Као философија (монашки живот) је нешто највеће, зато је то најтежи подвиг, и мало их је који га могу издржати до краја, а то су само они који су призвани нарочитом Божанском штедрости којом су помагани и почаствовани ови миљеници Божији”.³⁷

Иако су Грчки свети Оци узносили изнад свега унутарњу или духовну философију, у смислу на који сам раније указао, и одређивали јој место далеко изнад спољашње философије, они никако нису сматрали ову последњу као безвредну за Хришћане. Шта више, многи међу њима који су предузели одбрану хришћанске вере од насртања не-хришћанских мислилаца, ти свети Оци који су морали да препоруче Хришћанство образованим људима, да сроче хришћанске догмате или да одушеве хришћанску омладину за идеал врлине — увидели су вредност спољашње философије, под условом да се из ње одабере оно што ваља. Међутим, они Оци који су живели потпуно издвојени, стремићи ка духовном савршенству и крећући се искључиво у кругу таквих личности које се приволеше монашком животу, сматрали су ову врсту философског знања непотребном за постизање свога циља, а изучавање спољашње философије држаху за сметњу јер би оно расејавало ум одвлачећи га од молитве и созерцања.

Прихватајући као релативну вредност неке елементе из грчке философије и као апсолутну вредност Хришћанско учење дато у откривењу, рани свети Оци православног Истока оправдано су засновали *Хришћански еклектицизам* који у Грчкој траје све до данас. Оправданост овог еклектицизма налази класични израз у „*Шареницама*” Климента Александријског као и у делу Светог Василија под насловом: *Савети омладини како да се користи старохеленском литературом*.

Световну философију, тврди Климент, треба сматрати штетном. „Пре доласка Господњег, она је била потребна Хеленима ради правичности. Сада, пак, она доприноси побожности, будући да је нека врста припреме (*пропедиа*) за оне који до до вере долазе путем доказивања”.³⁸ Она стара философија „беше педатог који је довео Хеленски ум, као и Закон Јевреје, Христу”,³⁹ и она је степенник на прагу узвишеније философије која је по Христу”.⁴⁰

Истина, сматра Климент, не може се наћи ни у једној посебној школи спољашње философије. Све философске секте, изузев оних потпуно бесмислених, имају по комад вечне истине, неке већи а неке мањи. „Пут истине, вели он, је само један, али се у њега као у вековечну реку уливају потоци са свих страна”.⁴¹ Зато хришћанин треба да настоји да узме све што је корисно у свима философским шко-

³⁶ Р. Г. св. 35, ст. 1204

³⁷ Ibid., ст. 765.

³⁸ Stromate, књ. I, св. 5

³⁹ Ibid.,

⁴⁰ Ibid., књ. VI, св. 8.

⁴¹ Ibid., књ. I. св. 5, св. 13.

лама. „Под философијом”, вели Климент, „ја не подразумевам само Стоике, или Платоничаре, или Епикурејце, или Аристотеловце, него све што је год лепо речено у било којој философској школи која учи правичности и знању прожетом побожношћу. Овакву *еклектичку целину* ја називам философијом”.⁴² Проналажењем и усвајањем ових делимичних истина ум се вежба и стиче љубав према врлини.

Да би одбранио овакав став, Климент одговара онима који сматрају да Свето Писмо осуђује философију. Ови наводе изреке из Библије: „Уништићу мудрост мудрих” (Исаија 29:14; 1. Кор 1:19); и затим: „Мудрост овога света је лудост пред Богом”; и опет: „Господ зна премишљања мудраца да су ништа” (1 Кор. 3:19—20). Климентов одговор је: да су ова казивања упућена софистима, „који поклањају пажњу празним речима”.⁴³ Они такође наводе Павлову опомену: „Пазите да вас ко не зароби философијом и сујетном преваром, по људском предању, по светским стихијама, а не по Христу” (Кол. 2:8). Климентов је одговор: да се овде Апостол обраћа онима који су напредовали и прешли из световне у духовну философију, па их опомиње да не назадују, да не ставе наместо Хришћанске вере световну философију, једну философију која је „сасвим почетничка” и вреди само као припремна вежба за разумевање истине у поређењу са Хришћанском вером.⁴⁴ На другом месту у својим „Шареницама” Климент тумачи да се овај извод из посланице ап. Павла, који смо управо навели, односи на присталице атеизма, деизма и хедонизма. Апостол, вели он, не жигосе „целокупну философију него Епикурејце који не признају Божји Промисао и обожавају уживање, као и сваку другу философију која уважава материјау, али не ставља изнад ње стварни узрок, нити примећује Творца”.⁴⁵

Као хришћански васпитач — он је после Пантенос-а био управник школе за катихизацију у Александрији — Климент је сматрао да грчка философија може бити од посебне користи за оглашене (катихумене). Вероучитељ, говорио је, треба да буде упознат са овом философијом и да се њоме паметно служи у својим предавањима, помажући на тај начин оглашенима (који су се спремали за крштење), да боље разумеју истинску философију, Хришћанску религију. „Онај који врши избор кориснога штива за оглашене, нарочито ако су они Грци... треба да сакупи што је могуће више помоћних средстава из философије за своје слушаатеље. Међутим, он се никако не сме дуго задржавати на овом припремном изучавању философије, сем ако им то служи на већу корист. Значи, тек пошто би они то схватили и усвојили, вероучитељ би био у стању да окрене леђа хеленској философији и да се врати дому своме и истинској философији, која је поуздана котва за душу, јер нам пружа потпуну безбедност”.⁴⁶

Свети Василије (? 330—379) говорећи о овој материји у суштини учи исто што и Климент, али поврх тога он философију изри-

⁴² Ibid., св. 7.

⁴³ Ibid., св. 3.

⁴⁴ Ibid., књ. VI, св. 8.

⁴⁵ Ibid., књ. I, св. 11.

⁴⁶ Ibid., књ. VI, св. 11.

чито повезује још са есхатологијом, са учењем о последњим стварима. У својим *Саветима омладини како да се користи старохеленском литературом*, обраћајући се младим хришћанима „који похађају школу сваки дан”, Василије наглашава небеску устремљеност Хришћанства, које посматра садањи живот у односу на живот после смрти. „Ми полажемо нашу наду на ствари које нису од овога света, а у припремању за живот вечни ми чинимо све ово што чинимо. Према томе, све што нам помаже у томе напредовању ка небу ми морамо волети и усвојити свом нашом снагом, док све оно што нам одмаже треба да сматрамо као безвредно”.⁴⁷ Свети Василије гледа на Грчку философију и друга класична дела Хеладе као на основни предуслов образовања и тврди да су од користи за хришћанску омладину. Њихова вредност је у томе што *припремају* ум за разумевање Светога Писма које води спасењу. „У вечни живот уводи нас Свето Писмо, које нас учи Божанским речима. Али све док нас наша незрелост омета у разумевању дубоке мисли у Библији, ми своје духовне очи изоштравамо на световним списима, који нису скроз-на-скроз различити, и у којима истину опажамо као да је у сенкама и огледалима”.⁴⁸ Слично заробљеницима у Пећини, како то описује Платон у својој *Држави*, ми морамо да се постепено винемо до разумевања виших истина. „Према томе, морамо бити упознати са делима класичних песника, историчара, беседника, у ствари са свима ствараоцима који могу да допринесу спасењу наше душе”.⁴⁹ Морамо „обделавати нашу имовину тако да, по народној пословици, окопамо до последњег чокота, еда би нам тај добитак био на помоћ”⁵⁰ у остварењу овога циља.

Гледајући на људски живот са висине вечности, постајемо свеони чињенице, да је „врлина једина неукрадива драгоценост, она остаје са нама били ми живи или мртви”.⁵¹ И „пошто можемо доспети у живот вечни само путем врлине, ми своју пажњу треба да обратимо пре свега на многобројне лепе одломке чувених песника, историчара и, нарочито, философа, у којима се хвали врлина”.⁵² Јер „онај који се учио на примерима врлине незнабожаца неће више сматрати хришћанске заповести за неизводиве.”⁵³ Зато, читајући дела световних писаца, вели Свети Василије, морамо да *одаберемо* у њима све оно што је *истинито, што подстиче врлину и одвраћа од порока*. Све остало треба да одбацимо. „Радо ћемо прихватити оне одломке у којима се хвали врлина или осуђује порок... Морамо се угледати на пчеле када се користимо овим класичним делима, јер ни пчеле не слећу на сваки цвет без разлике и заиста не односе у кошницу све што би нашле, него узимају само оно што им је потребно, а за остало

⁴⁷ *Савети омладини како да се користи старохеленском литературом у: Есејима о употреби поезије код Плутарха и Василија Великог*. Превео: Фредерик М. Паделфорд, Нови Јорк, 1902, стр. 101—2.

⁴⁸ Ibid., ст. 103.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Ibid., ст. 120.

⁵¹ Ibid., ст. 107.

⁵² Ibid., ст. 106.

⁵³ Ibid., ст. 110.

не маре. Тако и ми, ако смо мудри, усвојићемо из незнабожачких књига све оно што нам погодује и што је блиско истини, а занемарићемо све остало.”⁵⁴

Као и Климент, Свети Василије не сматра да је овакво усвајање ванцрквене, незнабожаке учености у било каквој супротности са Светим Писмом. Шта више, он указује на примере оваквог усвајања већ Старом Завету. „Мојсеј, чије име је синоним за мудрост, строго је извежбао свој ум у школи египатске учености... Исто тако, много касније, за мудрога Данила се каже да је изучавао вештине Халдејаца док је боравио у Вавилону, и да се тек после тога посветио изучавању светих књига”.⁵⁵

Климентово гледиште јавља се поново у делима многих познијих светих Отаца. Тако, Свети Јован Дамаскин, који је писао четири века после Св. Василија, примећује: „Целокупно Свето Писмо — Стари и Нови Завет — је богонадахнуто, и стога је веома корисно. Зато је изучавање Светога Писма рад који доноси нашим душама највише лепоте и највеће користи... У њему налазимо и бодрене на сваку врлину као и одвраћање од сваког порока... Овде имамо прилику да растемо бујно и да духовно уживамо незаситиво; јер Свето Писмо садржи неисцрпну благодат. Али ако можемо да узберемо било шта корисног из ванцрквених извора, нико нам то не забрањује. Постанимо искусни трговци златом, па нагомилајмо право и чисто злато а одбацимо лажно. Држимо се најлепших библијских изрека, а псима бацимо лажне богове и настране митове”.⁵⁶ И Никола Кавасила, који је живео шест векова после Дамаскина, каже: „Старозаветни Закон је постао наш учитељ припремајући нас за Исуса Христа, па и сва људска философија, и сваки рад је само увод и припрема за истинску праведност”.⁵⁷

Хришћански еклектицизам који заступају Грчки свети Оци придаје релативну, условну вредност ванцрквеној, спољној философији, и подразумева постојање и свесно поседовање и употребу једног апсолутног система откривених истина, што Хришћанину даје моћ да усвоји оно што је истинито и вредно у ванцрквеној философији, а да занемари остало. Без ове ризнице апсолутних, поузданих истина, човек је препуштен запањујућим противречностима људских учења и мишљења. Свети Оци сматрају да се овај систем истина, ова црквена, унутарња философија налази у Старом и Новом Завету и у усменом Светом Предању. Ове истине нису плод палог људског ума, него су Богом откривене. Као такве, оне сачињавају врховни критериј при одабирању и усвајању елемената из спољне ванцрквене философије.

Од свих старо-грчких философа, Византинци су најрадије код Платона, затим код Аристотела, проналазили елементе који би се мо-

⁵⁴ Ibid., ст. 105.

⁵⁵ Ibid., ст. 104.

⁵⁶ *Излагање Православне Вере*, књ. IV, св. 17, у једној Одабраној серији Никејских и После-Никејских Отаца, Друга серија, св. 9, Њујорк, 1899. У даљем тексту спомињаћу као *Никејски и После-Никејски Оци*.

⁵⁷ Р. Г. св. 150, ст. 588.

гли прилагодити Хришћанском учењу. Најзначајнији елементи преузети од Платона су следећи: а) подела стварности на духовну област видовитог ума или истинског битија и на област чулних ствари или феномена; б) подела човекове душе на три својства или способности: разумност, вољу, и пожудност; в) гледиште да је разумност најузвишеније својство душе; г) учење о четири главне врлине: мудрости, храбрости, умерености, и правичности; д) учење о међусобној повезаности свих врлина и повезаности свих порока; ђ) уверење да је знање главни услов врлине а незнање главни узрок порока. Најзначајнији елементи преузети од Аристотела су ови: а) категорије: суштаство, количина, каквота, однос, време, место итд.; б) разликовање између материје и форме; в) учење да су врлине и порок одређене склоности душе, или навике (ексеис); учење да је морална врлина средина између две крајности, између претераности и недовољности, које су подједнако пороци. Ове позајмице почеле су да улазе у састав Грчке светоотачке мисли још у првим вековима хришћанства, нарочито са Атанасијем, Василијем, Григоријем Нисанским и Григоријем Назијанзином и јављају се поново у списима Грчких светих отаца кроз цео Византијски период.

Пошто су прилагођене Византијској мисли, ове позајмице су претрпеле значајне измене. Њима је удахнут нови смисао, јер су добиле Духовну садржину. Тако, Платон каже да разум треба да влада над два ирационалним силама душе, вољом и пожудношћу, по закону мудрости. Међутим, мудрост коју Платон показује је мудрост људска, то је мудрост која се стиче вежбањем човековог разума. Али, Византинци нам кажу да разум треба да влада пре свега у складу са једном другом узвишенијом мудрошћу, која је у откривењу Закона Божијег. Исто тако, они истичу две делатности ума којих се Платон дотиче: а то су унутарња будност и молитва. Византинци сматрају ове две делатности душе као најважније, нарочито у монашком животу. Што се пак воље тиче, они препоручују да она треба да је усмерена не само на обуздавање пожудности, него такође и против злих духова, по речима апостола Павла: „Јер наша борба није против људи од крви и меса, него против начелника, против моћника, против светских властодржаца таме века овога, против духова злобе испод неба”. (Еф. 6:12).⁵⁸ Што се тиче пожудности као својства душе, они уче да њу разум и воља морају не само да ограничавају, него још и да је окрену ка Богу. Четири главне врлине такође се јављају у новом контексту. Оне се, на пример, сматрају као предуслов за узвишеније хришћанске врлине вере, наде и љубави. Међутим, признајући, као и Платон, блиску повезаност између знања и врлине, с једне стране, и незнања и порока, с друге стране, Византинци ипак растежу сам појам знања тако да у њега може да стане вера и знање које долази од Божанског просветлења; слично овом, они проширују и појам незнања тако да он укључује неверовање и недостатак духовнога знања.

Усвајајући Аристотелово разликовање између форме и материје Византинци не прихватају његов закључак да је човекова ду-

⁵⁸ Ефес, 6:12.

ша форма (*ειδος*) тела. За њих је душа једна нематеријална суштина (*усиа*). Они не прихватају ни његово учење да је материја беспочетна, нестворена. Материја не постоји вечно са Богом, него ју је Бог створио из ничега. Исто тако, прихватајући Аристотелово учење да је врлина златна средина између две супротности, они се никако не слажу са Аристотелом да је шаљивост (*ευτραπелиа*) морална врлина, као тобоже златна средина између лакрдијашења и мргодности. За њих је то порок који смањује крепост душе. Они величају потпуно уздржање, које се у Аристотеловој етици сматра за вид порока „неосетљивости” (*анестхесиа*).

Израз *апатхиа*, „бестрасност”, често се појављује у делима Грчких свети Отаца. То је веома значајан израз који су они преузели од философа, Стоика. Али он добија сасвим различито значење од онога што је он значио за Стоике. За ове он је значио одсуство свих осећања, док за Византинце он не значи одсуство свих осећања, него само рђавих осећања, као што су злоба и привезаност материјалним стварима и телесним уживањима. У ширем смислу, *апатхиа* значи слободу од сваког порока и греха. Насупрот Стоицима, Византинци нису видели у „апатији” одсуство свих осећања, него је код њих „бестрасност” повезана са испољавањем осећања духовне љубави. Значајно је да се на Лествици духовног успона коју је описао Јован Лествичник на 29. степенику те лествице налази врлина Бестрасности, док је изнад ње само Вера, Нада и Љубав.

Овим је довољно речено да се види како су Грчки свети Оци на различит начин употребљавали појам *философија* као и да се овлаш упознамо са садржином и побудом њиховог философисања. Сва значења у којима је овај појам употребљаван, повезана су са етимолошким значењем речи „љубав” (*Филиа*) према мудрости (*софиа*). За њих философија је љубав према мудрости, како Божанској тако и људској. Она је љубав према *Божанској* мудрости зато што је љубав и према Христу, Који је Божански Логос или Мудрост, и према учењу које је Христос открио човечанству речју и делом. Она је такође љубав према *човечанској* мудрости све док је ова мудрост истинска и док води ка врлини, док је у складу са Божанском мудрошћу.

Философисање код Грчких светих Отаца има егзистенцијално обележје. Њихов циљ је спасавање човека, појединца, личности. За византијски философски дух карактеристична су запажања Василија Великог која смо раније навели: „Ми полажемо нашу наду на ствари које нису од овога света, а у припремању за живот вечни ми чинимо све ово што чинимо. Према томе, све што нам помаже у томе напредовању ка небу ми морамо волети и усвојити свом нашом снагом, док све оно што нам одмаже треба да сматрамо као безвредно”. Исто тако карактеристичан је следећи одломак из књиге Симеона Новог Богослова: Вера у Христа, нашег истинског Бога, рађа жељу за истинским блаженством и страх од адских мука. Жеља за истинским блаженством и страх од паклених мука воде строгом држању Божијих заповести. А строго држање заповести открива људима њихову сопствену немоћ. Свест о нашој стварној немоћи рађа сећање

на смрт. Онај који се саживео са сећањем на смрт као са сенком, трудиће се да сазна шта га очекује после његовог одласка из овога живота.”⁵⁹

Истинска вера води животу у врлини; овај пак у виши духовни развој, а овај даље, сјединењу са Богом или „обожењу”, и самим тим — спасењу. Свети отац, познат као Дионисије Ареопагит, тврди да „Спасење није могуће друкчије сем кроз обожење (*тхеосис*); а *тхеосис* (обожење) је постизање сличности са Богом и сјединење са Њим”.⁶⁰ Данас се обично сматра да је овај писац био у напону своје снаге крајем петог века хришћанске ере. Међутим, схватање које смо управо навели, налази се у списима ранијих црквених Отаца, као што је Макарије Велики, који је живео у четвртом веку. Макарије каже: „Ниједна душа која није примила Бога у себе већ сада, и која није нашла мир у Њему, нема удела у Царству небеском са светима, нити може да ступи у небески град”.⁶¹ Ову мисао налазимо у делима познијих писаца. Симеон Нови Богослов, на пример, каже у својој изванредној мистичкој поеми:

„Само су они спасени, рече Он, који имају удела
у Његовом Божанству, као што и Он-Творац свега —
има удела у нашој природи.
Чујте, Он је назван Спаситељем зато
јер даје спасење свима са којима се сједини.
А спасење је ослобођење од свих зала
и вечно проналажење у Њему свих благослова.”⁶²

У своме сјединењу са Богом душа се не утапа у Њему, као што учи пантеистички мистицизам. Она задржава своју различитост и самосвест. У ствари, њена непоновива вредност не само да је сачувана него је још повећана. Никита Ститат (цвetaо око 1030) најистакнутији Симеонов следбеник, примећује да Божанска светлост чини душу целовитом, и душа постаје једна уместо да остане исцепкана и разбијена у више центара схизофреније. „И то је, вели он, васпостава (апокатастаза) душе и наша обнова у нечем узвишеном”.⁶³

⁵⁹ *Сабрана Дела Светог Симеона Новог Богослова*, I део, ст. 527.

⁶⁰ Р. Г. св. 3. ст. 373.

⁶¹ Духовне Беседе, XXX.

⁶² (Цитирано дело) II део, ст. 24.

⁶³ Добротољубије, св. 2. ст. 210.